سلسلۂ دار المصنفین

ابنِ خلدون

یعنی

مصری یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے فرنچ رسالہ کے عربی ترجمے
کا ترجمہ جس میں ابن خلدون کے سوانح زندگی اور اسکے فلسفۂ اجتماعی کی تشریح و تنقید ہے

از

مولانا عبد السلام ندوی

باہتمام: مسعود علی، ندوی

مطبع معارف اعظم گدہ میں طبع ہوا

۱۳۵۹ھ
۱۹۴۰ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلّی علیٰ رسولہ الکریم

دیباچہ

دنیا میں لاکھوں کتابیں ہر زبان میں لکھی گئی ہوں گی، لیکن اگر یہ شرط لگا دیجائے کہ ان میں کتاب اُسی کو کہا جائے گا جس میں بدیع (اور تخیل) خیالات اور نئی تحقیقات ہوں، تو شاید اتنے بڑے ڈھیر میں ہر زبان میں چند ہی کتابیں کتاب کہلائے جانے کی مستحق ہوں گی ان ہی میں سے عربی زبان کی یہ کتاب مقدمۂ ابن خلدون ہی،

مقدمۂ ابن خلدون درحقیقت اس کے زمانہ تصنیف تک کے انسانی علوم اور خیالات پر سب سے پہلا تبصرہ اور تاریخ کے واقعات کو سائنس بنانے کی سب سے پہلی کوشش اور اقتصاد (ایکانومی) اور اجتماع (سوشیالوجی) پر ایک فن کی حیثیت سے سب سے پہلی انسانی نگاہ ہی،

ہمارا جی چاہتا تھا کہ موجودہ زمانہ میں جو اقتصادیات اور اجتماعیات کا عہد شباب ہی، اس کے بچپن کی باتوں کو یاد دلایا جائے اور دنیا کے اس سب سے پہلے اقتصادی و اجتماعی عالم کے خیالات سے اپنی زبان کے لوگوں کو آشنا کیا جائے، اتفاق سے انہی دنوں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی یہ کتاب ہاتھ آئی، ڈاکٹر صاحب فلسفۂ تشکیک کے بڑے ماہر ہیں وہ دنیا کے ہر واقعہ پر پہلے شک کرتے ہیں پھر بمجبوری یقین، اس لئے وہ بہت سے

یقینیات پر یقین کرنے کی دولت سے محروم ہیں، تاہم اُن کی یہ کتاب بہت غنیمت نظر آئی، اور ابن خلدون کو اُردو میں روشناس کرنے کے لئے اس کتاب کا ترجمہ مفید معلوم ہوا، اس لئے میں نے یہ کتاب اپنے رفیقِ کار مولٰنا عبدالسلام صاحب ندوی کے سپرد کی کہ وہ اس کو اردو میں منتقل کریں، جس کو انھوں نے حسب دستور خوبی سے انجام دیا،

اصل کتاب فرنچ زبان سے عربی میں ترجمہ ہوئی ہے، ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو جب مصری یونیورسٹی نے تکمیلِ فن کیلئے فرانس بھیجا تو انھوں نے ۱۹۱۷ء میں فرنچ زبان میں اس رسالہ کو لکھا اور اس کے ذریعہ سے سربون یونیورسٹی سے ڈاکٹری کی ڈگری حاصل کی اور پھر کالج دی فرانس نے بھی ان کو اس رسالہ پر سنتور کا مشہور انعام عطا کیا، اس کے بعد خود مؤلف کے ایمار سے ۱۹۲۵ء میں محمد عبداللہ عنان نے عربی میں اس کا ترجمہ کیا اور اسی عربی ترجمہ کا یہ ترجمہ ہے،

ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی عربی بھی فرنچ ہی ہوتی ہے، اور فرنچ اسلوب عبارت نے تو ان کے رسالے میں اور بھی زیادہ پیچیدگیاں پیدا کردی ہیں، اس لئے عربی ترجمہ میں بھی یہ پیچیدگیاں رہ گئیں، جن کے ترجمہ میں کہیں کہیں بڑی دقت اٹھانی پڑی اور اس پر بھی دو چار مقام ایسے رہ گئے جنکی نسبت نہیں کہا جاسکتا کہ اُن کا مدعا ہمارے مترجم نے پالیا ہے یا نہیں،

اس کتاب کے ترجمہ سے امید ہے کہ اردو زبان میں اجتماعیات کے فن پر ایک نئی کتاب کا مفید اضافہ ہوگا،

"سید سلیمان" (۷ ارجولائی سنہ ۱۹۴۰ء)

فہرست مضامین

ابنِ خلدون

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پہلی فصل[1]

ابن خلدون

سوانح زندگی، اخلاق، تصنیفات

ابو زید ولی الدین عبد الرحمٰن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمٰن بن خلدون جو عام طور پر ابن خلدون کے سادہ اور مختصر نام سے مشہور ہے، ایک عربی خاندان کی طرف منسوب ہے، جو پہلی صدی ہجری کے اخیر میں جب مسلمانوں نے اندلس کو فتح کیا اسپین میں آیا،

اس خاندان کا پہلا شخص "خلدون" جو اسپین میں آیا، خالد بن عثمان بن الخطاب ابن کریب بن معدی کرب بن الحارث بن وائل بن حجر کے نام سے پکارا جاتا تھا اور اگر یہ نسب نامہ صحیح ہے تو ابن خلدون کندہ کے مشہور قبیلہ کے ایک امیر کی اولاد سے ہے۔ یہ امیر یعنی وائل بن حجر رسول اللہ صلعم کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کے

[1] موسیو ہویلر نے اپنی کتاب "عربک لٹریچر" کے صفحہ ۳۴۵ میں لکھا ہے کہ "اس کے دادا خالد اسپین میں ایک فوج کیساتھ تیسری صدی ہجری میں آئے۔" لیکن میرے علم میں کسی تاریخی ماخذ سے اسکی تائید نہیں ہوتی،

ہاتھ پر اسلام لایا اور روایت ہے کہ آپ نے اُس کے اور اُس کی اولاد کیلئے دعا فرمائی،

لیکن خود ابن خلدون کو اس نسب نامہ کی صحت مین کسی قدر شک ہے کیونکہ اُس کے اور اُس کے خاندان کے پہلے شخص خلدون کے درمیان دس پشتین ہین، حالانکہ اُس نے اپنے مقدمۂ تاریخ مین جو اصول قائم کیا ہے، اُس کے مطابق ان دونون کے درمیان بیس یا زیادہ موزون طریقہ پر اکیس پشتین ہونی چاہئین، کیونکہ اس اصول کے موافق ہر صدی مین تین پشتون کا ہونا ضروری ہے، اور ابن خلدون اور اس خاندان کے پہلے شخص "خلدون" کے درمیان سات صدیون کا فاصلہ ہے،

چونکہ خود ابن خلدون کو اس نسب نامہ کی صحت مین شک ہے، اس لئے پہلے خلدون کے وائل کی طرف منسوب ہونے مین ہم اس سے زیادہ شک کرنے کا استحقاق رکھتے ہین، اس لئے کہ عہد رسالت سے فتح اسپین کے زمانہ تک اہلِ عرب نے تحریر و کتابت سے بہت کم کام لیا ہے، اور ہمارے پاس کوئی ایسی سند نہین ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہو کہ یہ نسب نامہ تحریری صورت مین خلدون کے خاندان یا ماہر نسب ابن حزم تک جس نے سب سے پہلے اس پر بحث کی ہے پہنچا ہو، علم الانساب کی کتابون مین جو کچھ لکھا ہوا ہے ہم اُس کی تصدیق بھی نہین کر سکتے، اوّلاً تو یہ کتابین زمانہ مابعد مین لکھی گئی ہین، دوسرے یہ کہ وہ کسی تاریخی بنیاد پر مبنی نہین ہین، سب سے اخیر بات یہ ہے کہ سیاسی اسباب یا بڑے بڑے دولتمندوں کے تملق و خوشامد کے لئے عربون کے اور رسوم و عادات کی طرح انکے

نسب نامے بھی دوسری اور تیسری صدی ہجری مین لکھے گئے ہین، اور تاریخ مین سب سے پہلے ابن خلدون کے خاندان کا ذکر تیسری صدی مین ملتا ہے، اس وقت یہ خاندان اشبیلیہ مین رہتا تھا، اور اس جذبۂ عصبیت کی بنا پر جو یمنی قبائل کے سینون مین قریش اور حکمران خاندان امویہ کے خلاف موجزن تھا نہایت اقتدار و اثر رکھتا تھا، بیان کیا جاتا ہے کہ اس خاندان کے ایک شخص کریب نامی نے ۲۸۰ھ مین حاکمِ اشبیلیہ کے خلاف بغاوت کی اور شہر پر غلبہ حاصل کرکے اپنے زور و قوت اور سیاسی چالون سے ایک ریاست قائم کر لی جو چوتھی صدی کے درمیان اور امویون کی حکومت کے خاتمہ تک نہایت شان و شوکت سے قائم رہی اور اس کی اولاد بنو عباد کی سلطنت مین منصب وزارت پر ممتاز ہوئی جو پانچوین صدی تک اشبیلیہ کے فرمانروا تھے، لیکن جب ساتوین صدی مین عیسائیون نے اس شہر پر اقتدار حاصل کرنا چاہا، تو خلدون کا خاندان افریقہ کی طرف ہجرت کر گیا اور تونس مین بنو حفص کے دامنِ دولت سے وابستہ ہو گیا اور وہان بہت سے عہدون پر کام کرتا رہا، لیکن اس خاندان کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ہمیشہ سلطنت کا خواب دیکھتا رہتا تھا، اس لئے اگر ہم اس خاندان کے اس نسب نامہ کو صحیح تسلیم کرلین جو اس کو قبیلۂ کندہ سے ملا دیتا ہے تو ہم کو یہ مان لینے مین تامل نہ ہوگا کہ وراثت کو سیاسی معاملات مین بڑا دخل ہے، اور اسی لئے ابن خلدون ہمیشہ اس دریا مین غوطے لگاتا رہا ہے،

ابن خلدون یکم رمضان ۷۳۲ھ مین تونس مین پیدا اور اس نے خود اپنے جو حالات لکھے ہین، اس مین اپنی حقیقی تربیت کے متعلق ایک حرف بھی نہین لکھا ہے

بلکہ اپنے بچپن اور خانگی زندگی کے متعلق بالکل خاموشی اختیار کی ہے، البتہ اپنی تعلیم کا حال نہایت شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے، اور اُس وقت تونس مین جو مختلف علوم پڑھائے جاتے تھے، اُن کی جو کتابین اس نے پڑھی تھین اُن کے نام تفصیل کے ساتھ بتائے ہین، اس کا باپ سیاسی زندگی سے الگ ہو کر عبادت، علم دین اور علم لغت کے درس و تدریس مین ہمہ تن مشغول ہو گیا تھا اور مشرق کے طرز قدیم کے مطابق وہی ابن خلدون کا پہلا استاد قرار پایا، لیکن ابن خلدون نے اپنے باپ سے جن علوم کی تحصیل کی ان کے متعلق خود اس نے کچھ نہین لکھا ہے، البتہ جن علما، نے اپنے باپون سے تعلیم حاصل کی ہے، ان پر قیاس کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن خلدون نے اپنے لڑکے کو قرأت کتابت، نحو کے اصول ادب اور فقہ کی تعلیم دی ہوگی۔

ابن خلدون نے اپنے اساتذہ کے ذکر مین جب سے وہ مدرسہ مین جانے کے قابل ہوا، کوتہ قلمی نہین کی ہے، بلکہ ان کی زندگی، مشاغل، اور ان علوم مین جن کی وہ تعلیم دیتے تھے، ان کے تبحر کا مختصر سا حال لکھا ہے، اور اس مین کسی قدر تعلی کی شان پائی جاتی ہے، کیونکہ ابن خلدون ہم کو یہ بتانا چاہتا ہے، کہ وہ جن لوگون کا ساختہ و پرداختہ ہے، وہ قابلِ اعتماد قابلیت کے لوگ تھے، بالخصوص ایسی حالت مین جب کہ وہ نہایت اصرار کے ساتھ اپنے اندر ایک ایسے استاد کے اوصاف پیدا کرنا چاہتا ہے، جو علم و فن مین کامل دستگاہ رکھتا ہو،

اس نے اپنے مقدمہ مین بیان کیا ہے کہ اس نے اپنے بچپن مین جو کتابین پڑھی تھین وہ تونس مین نایاب تھین، یہی وجہ ہے کہ اس نے تفصیل کے ساتھ ان کے نام گنائے ہین، اس کا ایک خاص سبب یہ بھی ہے کہ اس نے اپنے سوانحِ زندگی قاہرہ مین لکھے

ہین، جہان اس کا یہ فرض تھا کہ اپنے حریف اساتذۂ ازہر سے اپنے آپ کو پست درجہ ظاہر نہ ہونے دے، لیکن ہم ان تفصیلات مین کسی قدر شک ضرور کر سکتے ہین، اور اس شک کی وجہ خود ابن خلدون نے پیدا کر دی ہے، مثلاً وہ یہ بیان کرتا ہے، کہ تونس مین اس نے جو کتابین پڑھین ان مین مختصر ابن حاجب بھی تھی اور اپنے سوانح زندگی اور اپنے مقدمہ مین اس کا شمار فقہ مالکی کی کتابون کے ضمن مین کرتا ہے، حالانکہ مختصر ابن حاجب فقہ کی کتاب نہین ہے، بلکہ وہ اصول فقہ کی ایک کتاب ہے، جو عام طور پر شائع و ذائع ہے، اور ازہر مین مدتون سے آج تک پڑھائی جاتی ہے، اگرچہ اس کا مؤلف مذہبًا مالکی تھا لیکن اس نے صرف فقہ مالکی پر اقتصار نہین کیا ہے، بلکہ تمام مذاہب کے اصول تشریح کی تفصیل کی ہے اور یہ ایک خاص علم ہے[1]

ابن خلدون نے مشہور کتاب اغانی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، ہم اس مین بھی شک کر سکتے ہین، کیونکہ اس نے اپنے سوانح مین تو یہ بیان کیا ہے کہ اس نے اسکی ایک جلد کو ازبر یاد کر لیا تھا، اور مقدمہ مین اس کے کسی نسخہ کے ناممکن الحصول ہونے پر ماتم کرتا ہے، اس بنا پر ہمارا اعتقاد ہے کہ ابن خلدون صرف اس کتاب کے نام ہی سے واقف تھا،

بہرحال ابن خلدون نے بچپن مین جس قسم کی تربیت پائی وہ غیر معمولی اور مجموعی طور پر اس تربیت سے بہتر نہ تھی جو اس وقت ازہر کے طلبہ حاصل کر رہے ہین، البتہ اس کے وطن مین تربیت کی جو سطح تھی اس کے لحاظ سے اس کی تربیت کا معیار بلند تھا،

---

[1] لیکن یہ صرف مسامحت ہے، غلطی نہین ہے، (مترجم)

اس نے قرآن مجید حفظ کیا، اور ساتون قرأتون کے موافق اس کی روایت کی، اس نے حدیث کی دو مشہور کتابون موطاے امام مالک، صحیح مسلم اور صحیح بخاری کے بعض اجزار کے ذریعہ سے علم حدیث کی تعلیم حاصل کی، اور اپنے مقدمہ مین اس نے مہدی اور دنیا کے اختتام کے متعلق جو دو فصلیں لکھی ہین، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے علم حدیث کو نہایت عمدہ طریقہ پر پڑھا تھا، اس نے فقہ مالکی کی مشہور کتاب "مدونہ" کے متعدد مختصرات کے ذریعہ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، نحو اور لغت کے متعلق اس کا بیان ہے کہ اس نے ان دونون علوم مین نہایت مشہور کتاب تسہیل کو پڑھا تھا، اور جاہلیت کے بہت سے اشعار، دیوان حماسہ اور دور عباسی کی بہت سی نظمین ازبر یاد کی تھین، علوم کے متعلق اس نے اپنے سوانح مین کسی کتاب کا ذکر نہین کیا ہے، صرف اس قدر لکھا ہے کہ اس نے علم منطق اور علم کلام کو پڑھا، لیکن ہمارے خیال مین اس کی فلسفیانہ معلومات زمانہ مابعد مین پختہ ہوئین، بالخصوص اس بارہ سال کی مدت مین جس کو اس نے قاہرہ مین بسر کیا، مقدمہ ابن خلدون اور اسکی دوسری تاریخی تصنیفات کی شہادت سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے علم مین جو وسعت و استحکام بعد کو پیدا ہوا وہ اس کی ابتدائی تحصیل مین پیدا نہین ہوا تھا، اور یہ اس کے سفر اور ان متعدد کتب خانون کا فیض ہے، جن کیلئے وہ مراکش، غرناطہ، قاہرہ اور دمشق کی خاک چھانتا رہا،

ابن خلدون اپنے سوانح زندگی مین بیان کرتا ہے کہ اس نے اپنی تعلیم ۲۰ سال کی عمر مین پوری کرلی اور اپنے اکثر اساتذہ سے اجازت یعنی سند حاصل کرلی جس کو استاد اپنے شاگرد کو اس وقت عطا کرتا ہے، جب اس کو معلوم ہوجاتا ہے

کہ جس علم کی اس نے تعلیم دی ہے، شاگرد اس کے درس و تدریس کے قابل ہو گیا ہے، اس سند مین استاد اس کے تمام اساتذہ کے نامون اوران اسناد کی جو اس نے حاصل کی ہین، تفصیلی تعداد دیتا ہے، یہان تک کہ درجہ بدرجہ اس پہلے عالم تک پہنچ جاتا ہے جس نے اس خاص علم کی اس کو تعلیم دی ہے، پھر اپنے شاگرد کو اجازت دیتا ہے کہ وہ مدرسون مین اپنی ذمہ داری پر تعلیم دے، ازہر مین حدیث و قرآن کی تعلیم کے متعلق اس سند کا ہمیشہ سے رواج ہے، ۷۴۹ھ کی وبائے عام مین جب اس کے باپ مان کی وفات نے اس کو عملی دنیا مین آنے پر مجبور کیا تو اس نے بہت سے اجازت نامے حاصل کئے، جس کا مقصد یا تو کسب معاش یا اس منصب کا تحفظ تھا، جس پر اس کا خاندان ہمیشہ سے دربار شاہی مین ممتاز تھا، اس طرح وہ علامت کا منشی مقرر ہوا، یعنی اس کا فرض منصبی یہ تھا کہ فرمانون پر بادشاہ کا طغراء درج کرتا تھا، اور اگر ہم یہ تسلیم کر لین کہ اسکا خاندان یمن کے قبیلہ کندہ سے نسبی تعلق رکھتا تھا تو اسی زمانہ سے ابن خلدون کے دل مین اس مقاومت اور کشمکش کی ہوس پیدا ہوئی جس مین مدتون سے اس کا خاندان مشہور تھا، وہ مدتون اس منصب کے فرائض ادا کرتا رہا، یہان تک کہ بادشاہ ایک فوجی حملہ کی وجہ سے شہر چھوڑنے پر مجبور ہوا، اور ابن خلدون کو بھی ساتھ لیتا گیا اور ابن خلدون نے بھاگنے کے ارادہ سے اس کی رفاقت اختیار کی کیونکہ خود اس کا بیان ہے کہ وہ مراکش کے حدود تک پہنچنے کے ساتھ ہی اس کو چھوڑ کر فاس چلا گیا، لیکن وہ خود یہ کہتا ہے کہ اس نے علمی ضرورت کے پورے کرنے کے لئے یہ سفر اختیار کیا، کیونکہ تونس پر سلطان مراکش کے حملہ کے بعد علماء اور بڑے بڑے اساتذہ تونس کو چھوڑ کر فاس مین چلے آئے تھے، لیکن ہم اس توجیہ مین شک

کرسکتے ہیں۔ بالکل صاف صاف بات تو یہ ہے کہ جب اس نے تونس کی حکومت کا ضعف اور سلطان مراکش کی طاقت کو دیکھا تو تونس کو چھوڑ کر فاس کی طرف جانے کا ارادہ کرلیا، لیکن جب سلطان ابواسحاق کا حملہ ہوا تو حدودِ مراکش کے عبور کرنے کے لئے اس نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا، کچھ دنون کی گردشِ تقدیر کے بعد وہ سلطان ابوعنان کی خدمت مین حاضر ہوا، اور اس نے اس کو علما، کی سوسائٹی یا اس سوسائٹی مین شامل کرلیا جو سلطان کے سامنے دینی اور نحوی مسائل کے متعلق بحث کرتی تھی، اس کے بعد سلطان نے اس کو اپنا معتمد یعنی سکریٹری مقرر کیا اور ابن خلدون نے اس منصب کو باول ناخواستہ قبول کیا، کیونکہ اس کے آبار و اجداد مین کسی نے اس عہدے کو قبول نہین کیا تھا، اور وہ جس وقت فاس کی طرف روانہ ہوا تھا باوجود اپنی کمسنی کے سلطنت کے کسی اعلیٰ ترین عہدہ کے حاصل کرنے کی توقع رکھتا تھا، اس عہدہ کی ناپسندیدگی اور اپنی ناکامیابی کی بنا پر اس نے امیر محمد مہدی حاکم بجایہ سے جو اس وقت فاس مین مقید تھا، خط وکتابت شروع کی اور دونون نے مل کر شورش انگیزی کے اسباب پر غور کرنا شروع کیا، جس کا مقصد یہ تھا کہ امیر موصوف بادشاہ، اور ابن خلدون اس کا وزیر ہو، لیکن اس سازش کا راز طشت از بام ہوگیا، اور ابن خلدون جیل خانے کی تاریک کوٹھری مین قید کردیا گیا، جہان اس نے تین سال کی قید کاٹی، لیکن یہ مدت سلطان کی وفات یعنی ۷۵۹ھ مین ختم ہوگئی، اور حسن بن عمر نے جو اس کے بعد فرمانروا ہوا تھا اس کو رہا کردیا، اور اس کو عطیہ و مال دیا، لیکن ابن خلدون نے اپنے محسن کے اس احسان کی ناشکری کی اور اس کے کامیاب حریف منصور بن سلیمان کا بہت جلد معتمد ہوگیا،

یہان تک کہ اپنے جدید آقا کے ساتھ فاس مین اُس کا محاصرہ کر لیا، بلکہ ایک مدت کے بعد ایک مراکشی امیر کی حمایت مین اس نے خود منصور کے خلاف اکابر سلطنت کو شورش انگیزی پر آمادہ کیا، یہ امیر اندلس مین جلاوطن کر دیا گیا تھا، اس کے بعد تخت و تاج کا مدّعی ہوا، اور ابن خلدون کی حمایت بہت سا مال دے کر خریدی اور سلطنت کے ایک اعلیٰ ترین منصب کے دینے کا وعدہ کیا جب اُس کا یہ مقصد حاصل ہو گیا، اور ابن خلدون سلطان کا معتمد اور اس کے خزانے کا مہتمم مقرر ہو گیا تو ارکانِ سلطنت مین اس کے دوسرے حریفون کو یہ ناگوار ہوا، اور انھون نے سلطان سے اس کی غمازی کی، ابن خلدون نے سلطان کی بے التفاتی دیکھی تو خود اس سے گفتگو نہین کی، بلکہ عمر بن عبد اللہ سے جو اس کا اور حاکم بجایہ کا مخلص دوست تھا سازو باز کیا، اور جب وہ تخت و تاج کے حاصل کرنے مین کامیاب ہو گیا تو اس پر بڑی بڑی مہربانیان کین، لیکن ابن خلدون کو اس سے تسکین نہین ہوئی، کیونکہ اس کا خیال تھا کہ عمر اس کے ساتھ وہی برتاؤ کرے گا جو ایک ہمسر دوسرے ہمسر کے ساتھ کرتا ہے،

جب ابن خلدون نے دیکھا کہ فاس مین اس کے لئے کوئی میدان باقی نہین رہا اور اس کے دل مین یہ خوف پیدا ہوا کہ اس کی سیاسی چالون کا انجام برا ہوگا تو اپنے وطن کو لوٹنے کی کوشش کی، لیکن ارادہ تلمسان کے سفر کا ظاہر کیا، تاکہ وہان پہنچکر مراکش کی حکومت پر عمر کا اقتدار قائم کر سکے، لیکن عمر کو اُس کے معاملہ مین شک پیدا ہوا، اور اس نے تلمسان کے سوا اس کو ہر جگہ سفر کرنے کی اجازت دی، اب وہ بحری راستے سے اندلس مین آیا، (۷۶۴ھ)

ابن خلدون جس زمانہ مین فاس کے دربارشاہی سے وابستہ ہوا تھا، اس زمانہ مین محمد خامس سلطان غرناطہ اوراس کے وزیر لسان الدین خطیب کی سرکار مین بڑی بڑی خدمات انجام دی تھین، اس لئے ان دونون نے نہایت گرمجوشی اور اعزاز کے ساتھ اس کا خیر مقدم کیا اوراس پر سلطان کا اس قدر اعتماد قائم ہوگیا کہ اس کو قشتالہ کے بادشاہ بطرس (پیدرو) کی خدمت مین سفیر بنا کر اشبیلیہ مین بھیجا اور ابن خلدون نے اُس شہر کو دیکھا جس مین اُس کے خاندان کا اخترِ اقبال چمکا تھا، لیکن چونکہ وہ ایک باوقار شخص تھا اس لئے اس سے بہت زیادہ متاثر نہین ہوا، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ نے اُس کا خیر مقدم بہت اچھی طرح کیا، اور اس معاملہ مین ایک یہودی طبیب نے جس نے اس کا خاندانی حال بتایا، اس کی مساعدت کی بلکہ ابن خلدون کا بیان ہے کہ بادشاہ نے اس کے قیام کرنے کی خواہش کی اور اس سے یہ وعدہ کیا کہ خلدون کے خاندان کا ترکہ اس کو واپس دے دیگا، ہم کو اس کا یقین کرنا چاہئے کہ وہ اس سفارت مین کامیاب ہوا، کیونکہ جب وہ غرناطہ کو واپس آیا تو سلطان نے اس کو بڑے بڑے صلے اورعطیے دیئے اور ایک جائداد اس کو جاگیر مین دی، اب اس نے اپنے اہل وعیال کو بھی بلالیا اور دربارشاہی کے ساتھ وابستہ ہوگیا اور تقریبات کے زمانہ مین سلطان کے لئے مدحیہ قصائد پڑھنے لگا، لیکن چند ہی دنون کے بعد اس کے پرانے دوست وزیر ابن خطیب کے دل مین رشک وحسد پیدا ہوا، اوروہ اس کی دشمنی پر آمادہ ہوگیا

اس زمانہ مین حاکم بجایہ کی جانب سے جس نے اپنا تخت وتاج دوبارہ واپس لیا تھا، اس کو ایک خط موصول ہوا جس مین اس نے اس سے اپنی ملازمت کی خواہش

کی تھی، اس لئے ابن خلدون نے سلطان سے اجازت حاصل کی اور ۷۶۶ھ مین افریقہ
مین واپس آیا،

اس نے بجایہ مین حاجب یا رئیس الوزارت کا عہدہ حاصل کیا اور بعض اوقات تعلیم اور معاملاتِ سلطنت کی تنظیم کا کام بھی انجام دیا، لیکن سلطان بجایہ چندہی دنون مین ایک لڑائی مین جو اس کے اور اس کے بھائی شاہ قسطنطنیہ کے درمیان ہوئی تھی مقتول ہوا، اور اس کے دوست اور اس کے وزیر ابن خلدون نے اس سے بہتر کوئی صورت نہین دیکھی کہ شہر کو فاتح کے سپرد کر دیا جائے، لیکن چندہی دنون کے بعد وہ اس سے ناراض ہوگیا، اور اب وہ بسکرہ مین واپس آنے پر مجبور رہوا، اور یہان سے سلطان تلمسان اور سلطان تونس سے خط وکتابت شروع کر دی اور دونون کو سلطان قسطنطنیہ کی جنگ پر آمادہ کرنے لگا، ابن خلدون نے بسکرہ مین جو سیاسی چالین اختیار کین وہ چونکہ سخت پیچیدہ اور طویل الذیل ہین، اس لئے ہم ان کی تفصیل کرنا نہین چاہتے، صرف یہ بیان کر دینا کافی ہوگا کہ سلطان تلمسان کے معتمد ملازم ہونے کے بعد جب سلطان مراکش نے اس پر حملہ کیا تو ابن خلدون نے سلطان تلمسان کے خلاف بغاوت کی اور متعدد حوادثات کے بعد فاس مین واپس آیا اور دربار شاہی مین دوبارہ اپنی جگہ لینی چاہی، لیکن وہ اس مین ناکامیاب رہا اور مراکش کے چھوڑنے اور اسپین کے سفر پر مجبور ہوا (۷۷۶ھ)

لیکن اس مرتبہ سلطان غرناطہ کی متوقع اعانت اس کو حاصل نہ ہوسکی، کیونکہ سلطان اس سے اس لئے رنجیدہ تھا کہ جب وہ فاس مین تھا تو اس نے اس کے جلاوطن وزیر کی حمایت مین کوشش کی تھی، اس کے علاوہ فاس کی حکومت نے بھی اس کو ابن خلدون

کی سیاسی چالون سے ہوشیار کر دیا تھا، اس لئے اس نے اس کو افریقیہ واپس جانے پر مجبور کیا، اب ابن خلدون نے اپنے آپ کو سلطان تلمسان کے حوالے کر دیا، جس کے ساتھ اس نے پہلے دغا کی تھی، لیکن سلطان نے اس کے ایک دوست کی سفارش سے اس کو معاف کر دیا اور اس نے کچھ دنون آرام حاصل کیا، اس کے بعد سلطان کو اسکی اعانت کی ضرورت پڑی اور اس کو ایک بدوی قبیلہ کی طرف ایک مہم پر بھیجا، لیکن ابن خلدون نے سیاسی زندگی کو ناپسند کیا اور اس مہم کو اوپری دل سے قبول کیا اور شہر سے نکلنے کے ساتھ ہی دوسری راہ اختیار کی اور عریف کی اولاد کے یہان اترا، وہان سے اس نے سلطان کی خدمت مین معذرت نامہ بھیجدیا، اور اپنے خاندان کو بلا لیا اور ایک محل مین جو قلعہ ابن سلامہ کے نام سے موسوم تھا اقامت اختیار کی، (۷۷۶ھ)

ابن خلدون نے یہان پورے چار سال بسر کئے، اور اس مدت مین صرف درس ومطالعہ مین مصروف رہا، اور اس کا بیان ہے کہ اس نے مقدمہ کو یہین لکھا، لیکن ہمارے خیال مین اس نے متعدد بار بالخصوص مشرق کے سفر اور اخیر مین مصر کے قیام کے بعد اس کی تہذیب واصلاح کی، ابن خلدون فاس کی حکومت مین آخری ناکامیابی کے بعد سیاسی زندگی مین مستقل کامیابی نہ حاصل کر سکا، اس نے کوششین تو بہت کین، لیکن اس کا کوئی مقصد حاصل نہ ہو سکا اور درحقیقت ان سیاسی چالون کے بعد جن کا ہم نے اجمالی تذکرہ کیا، شمالی افریقیہ کے بادشاہون کے لئے یہی مناسب تھا کہ ابن خلدون جیسے خطرناک اور خودغرض شخص کو مشکوک نگاہ سے دیکھیں، لیکن خود ابن خلدون کا بیان ہے کہ اپنی کتاب کی تکمیل کے لئے اس کو بہت سی کتابون

کے مطالعہ کی ضرورت تھی جو صرف بڑے بڑے شہروں کے کتب خانوں مین ملسکتی
تھین اور نیز اس نے ایک طویل مرض کے خیال سے اپنے جنم بھوم کی طرف واپس
آنے کا خیال کیا، لیکن افریقہ وسطی، اسپین اور مراکش کے دروازے اس کے سامنے
بند تھے، اور وہ تونس کے سوا اور کسی شہر مین جا ہی نہین سکتا تھا
اس لئے وہ تونس مین آیا، اور وہان کے بادشاہ نے اس کا خیرمقدم
بہت اچھی طرح کیا، اور ابن خلدون کے قول کے مطابق
ملکی معاملات مین اس سے مشورہ لے کر اس کی عزت افزائی کی، لیکن اس زمانہ
مین اس نے سیاسیات مین دخل نہین دیا، یہ پتہ تو نہین چلتا کہ اس نے سیاسیات سے
خود علحدگی اختیار کر لی یا سلطان کو اس کی خدمات کی ضرورت ہی نہین ہوئی، لیکن
بہرحال وہ بڑی بڑی مسجدون مین درس دینے لگا، اور اپنی تاریخ کی تصنیف مین
مشغول ہوگیا، اگرچہ اس حالت مین بھی رشک وحسد کے مخفی جذبات فوراً ہی اُبھر
آئے، لیکن وہ سیاسی نہ تھے، بلکہ علمی جنگ کی صورت مین ظاہر ہوے تھے، اسکی
ابتدا اس طرح ہوئی کہ ابن خلدون کی شہرت کی وجہ سے محمد بن عرفہ کے دل مین جو
تونس کے مفتی اور مدرسہ مین ابن خلدون کے رفیق تھے، بغض وحسد پیدا ہوا، بالخصوص
یہ غم وغصہ اس وقت اور زیادہ بڑھ گیا، جب ان کے طلبا ان کے حریف سے تعلیم
حاصل کرنے کے لئے ان سے الگ ہو گئے، اس لئے انھون نے اس کے خلاف حکومت
کے دربار اور شہر دونون مین ایک ساتھ پروپگنڈا شروع کیا، اور اس کو ایک خطرناک
شخص کی صورت مین پیش کیا، اور اس پر بہت سے اتہامات لگائے، وہ ابن خلدون
کو جلا وطن کرانا چاہتے تھے، لیکن سلطان نے اس کو مناسب نہین خیال کیا، بلکہ اسکو

صرف شہر سے الگ کر دینا چاہا، اس کے بعد اس کو ایک جنگ مین اپنے ساتھ لے گیا
اور جب دوبارہ ایسا کرنے کا ارادہ کیا تو ابن خلدون نے خیال کیا کہ اب یہان قیام
کرنے کی کوئی توقع نہین، اس لئے فریضۂ حج کے ادا کرنے کے لئے سفر مکہ کے حیلہ
سے مشرق کا سفر اختیار کیا اور ۷۸۴ھ مین اسکندریہ کے قصد سے جہاز پر سوار ہوا، اور
چالیس دن کے بعد ٹھیک اس وقت پہنچا جب ملک ظاہر (برقوق) کے ہاتھ مین
وہان کی حکومت آچکی تھی، اسکندریہ مین اس نے ایک مہینہ تک قیام کیا اور اس
اثنا مین اپنا ارادہ بدل کر مکہ کے بجائے قاہرہ کا رخ کیا اور اس کے خیال کے مطابق
حالات کا اقتضا یہی تھا، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پہنچنے سے پیشتر ہی مصر مین
اس کی شہرت پہنچ گئی تھی، کیونکہ وہان پہنچنے کے ساتھ ہی ازہر کے طلبہ درس لینے کیلئے
اس کی خدمت مین حاضر ہوے اور اس نے ازہر مین درس دینا شروع کیا، لیکن ہم کو
یہ معلوم نہین ہوتا کہ وہان اس نے کن کتابون اور کن علوم کا درس دیا،

وہ بادشاہ کے دربار مین حاضر ہوا، اور اس نے جیسا کہ اس زمانہ مین علمار کے
وظیفہ مقرر کرنے کا دستور تھا اس کا بھی وظیفہ مقرر کر دیا، پھر مدرسہ کاملیہ مین جس کو سلطان
صلاح الدین نے قائم کیا تھا، اس کو فقہ مالکی کا مدرس مقرر کر دیا، ابن خلدون نے مصر
کی حکومت مین کوئی سیاسی کھیل کھیلنا نہین چاہا، کیونکہ یہ اس کی استطاعت سے باہر
تھا، اس نے افریقہ مین بہت سے سال بسر کئے تھے، اور ان سالون مین متعدد نیم مہذب
سلطنتون مین بڑے بڑے سیاسی کام انجام دیئے تھے، لیکن اس نے قاہرہ مین ایک
نیا عالم دیکھا اور جب وہان داخل ہوا تو شہر کی عظمت و جلال سے مبہوت ہو گیا اور
سچائی کے ساتھ پکار اٹھا کہ "قاہرہ اسلام کا دار السلطنت ہے" اس کی وجہ یہ ہے کہ

اس زمانہ مین بربر کے قبائل کی طرح مصری حکومت اور مصری دربار کی بنیاد تشدد اور سیاسی چالون پر قائم نہ تھی، بلکہ دونون مضبوط ستونون پر قائم تھے اور ان کے جو قانون اور قاعدے تھے وہ اس کو ایک متحد اور منتظم راستہ پر لے جا رہے تھے قومیت کے لحاظ سے دربار اور فوج ترکی اور تربیت اور خصائل کے لحاظ سے مصری تھے، باقی خالص مصری قومیت تو وہ تمدن اور مذہب دونون پر حکمرانی کرتی تھی

۷۸۶ھ مین ابن خلدون مالکیون کا قاضی مقرر کیا گیا اور اس کا بیان ہے کہ اس نے یہ عہدہ صرف بادشاہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے قبول کیا، اگرچہ قاضی القضاۃ کا لقب جو اس عہدہ کے بعد حاصل ہوتا ہے، بہت بڑا لقب تھا، لیکن اس زمانہ مین مصر مین اس کی قدیم عظمت باقی نہین رہی تھی، اور خلافت راشدہ، خلافت اموبہ اور خلافت عباسیہ کے زمانہ مین، مصر مین صرف ایک قاضی القضاۃ رہتا تھا جو تمام اطراف ملک کے دیوانی، فوجداری، اور مذہبی مقدمات کا فیصلہ کرتا تھا اور اس کے لئے اپنے فیصلون مین چارون مشہور مذاہب مین سے کسی مذہب کی پابندی ضروری نہ تھی، بلکہ اپنی راے کے مطابق جس مذہب کے احکام کو چاہتا تھا اختیار کر لیتا تھا، بلکہ اپنے شخصی اجتہاد کے موافق بھی فیصلہ کر سکتا تھا، وہ تمام ملک مین اپنے نمایندے بھیجتا تھا، اور وہ وقف اور یتیمون کے کامون کا انتظام کرتے تھے، فاطمیین کے زمانہ مین بھی اس حالت مین کوئی تغیر نہین ہوا، اور چونکہ اس زمانہ مین خلیفہ کی طرح قضاۃ بھی شیعہ ہوتے تھے، اس لئے وہ شیعون کے احکام کے موافق فیصلہ کرتے تھے، لیکن جب سلطان صلاح الدین نے اس خاندان کو مغلوب کر لیا تو شافعی قاضی مقرر کیا، اور مصر مین شافعی مذہب کی حیثیت کو نمایان کیا اور مصر و شام مین اس مذہب کے احکام

اور اشعری عقائد کو جاری کیا جنکے وہ لوگ پابند ہوگئے جو صرف ملکی طاقت سے کسی چیز کی حفاظت کرتے ہین، مملوک نے بھی انہی تعلیمات کے اقتدار کو قائم رکھا، لیکن وہ چارون مذاہب کے احکام کو جاری کرتے تھے، کیونکہ مصر وشام مین ان چارون مذاہب کے پیرو موجود تھے، اس بنا پر قاضی القضاۃ کے چار عہدے پیدا ہوگئے، البتہ شافعیون کے قاضی کی حیثیت زیادہ نمایان رہی،

ابن خلدون بھی اس وقت انہی چارون قاضیون مین سے ایک قاضی تھا، لیکن اس نے شافعی قاضی کے اقتدار اور اہمیت کو ناپسند کیا، اور اس کے مقابلہ پر آمادہ ہوا، لیکن اُس کو اس مقصد مین ناکامیابی ہوئی، کیونکہ وہ بے لاگ فیصلے کرتا تھا اور جو اعیانِ سلطنت اس کے یہان سفارش کرتے تھے، ان کی سفارشون کو قبول نہین کرتا تھا، یا تو اس لئے کہ وہ نہایت انصاف پسند تھا، یا یہ کہ وہ اپنے آپ کو ایک انوکھے انداز مین نمایان کرنا چاہتا تھا، اس کا خود بیان ہے کہ وہ محض خدا کی خوشنودی کا خواستگار تھا، بہرحال وہ چند ہی روز اس عہدہ پر رہ سکا اور اس کے دشمنون نے قوم اور دربار مین اس کے خلاف جو پروپیگنڈا شروع کیا تھا اس کا خاتمہ اس کی معزولی پر ہوا، البتہ اس نے اپنا وظیفہ اور منصب ایک مدرس کی حیثیت مین قائم رکھا اور اب اسکو یقین ہوگیا کہ وہ مصری دربار مین کوئی سیاسی چال نہین چل سکتا، اس لیے اس نے بادشاہ کے زیر سایہ اپنی علمی پوزیشن کے بھروسے پر امن وسکون کی زندگی بسر کرنے پر قناعت کر لی اسی زمانہ مین اس پر ایک سخت مصیبت آئی، یعنی اس کا جو خاندان اس کے ساتھ قیام کرنے کے لئے آرہا تھا، سمندر مین ڈوب گیا اور اس واقعہ کی وجہ سے جیساکہ وہ خود کہتا ہے،" اس کے مال، اولاد اور خوش نصیبی" سب کچھ جاتے رہے،

اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مصیبت کی وجہ سے اس کو حج کا خیال پیدا ہوا، اور ۷۸۹ھ
مین مکہ کا اور مکہ سے مدینہ کا سفر اختیار کیا، اس کے بعد وہ مصر مین واپس آیا اور سلطان
کے یہان آخری کوشش کی اور دورانِ ملاقات مین اس سے کہا کہ مقاماتِ مقدسہ
مین اس نے اس کے لئے دعا کی ہے، جس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ اس کی وہم پرستانہ
ذہنیت پر اثر ڈالے، لیکن سلطان نے تھوڑا بہت صلہ دے کر اس کو واپس کردیا،
اب ابن خلدون نے اپنی کوشش کی ناکامیابی کو دیکھ کر گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کرلی،
جس مین درس و تدریس کے سوا اس کا کوئی دوسرا مشغلہ نہ تھا (۷۹۷ھ ۱۳۹۴ء)
اس کی سوانحِ زندگی کے تمام نسخے (التعریف) اسی سال تک پہنچ کر ختم ہوجاتے
ہین، (۷۹۷ھ) اور وہ سلان نے اس کی جو سوانحعمری لکھی ہے وہ بھی اس کے آگے
نہین بڑھتی، لیکن قاہرہ کے شاہی کتب خانہ مین ایک مکمل نسخہ پایا جاتا ہے، جو ابن خلدون
کے نسخہ سے منقول ہے، اس مین ابن خلدون نے نئے سرے سے اپنے حالات لکھے
ہین اور مدتون مین اس کو مکمل کیا ہے، اور یہ نسخہ ۸۰۷ھ تک یعنی اس کی وفات
سے ایک سال پیشتر تک کے حالات پر مشتمل ہے، اور مسیو کا زانو فا نے براہِ کرم
مجھ کو اس نسخہ کے ایک فوٹوگرافی عکس کی اطلاع دی ہے، جس کو میرے استاد اور
معزز دوست احمد زکی پاشا نے ان کی خدمت مین بھیجا تھا، مین ان کا نہایت شکرگذار
ہون کہ انھون نے مجھے ایک ایسے اہم اور مفید نسخہ کی اطلاع دی جس کے صحیح
ثابت ہونے کے بعد وہ اس کی تنقید و اشاعت کا عزم رکھتے ہین، لیکن مجھے بذات
خود اس تکملہ کی صحت مین کوئی شک نہین ہے، کیونکہ اس کا طرزِ تحریر ابن خلدون کے
اسلوب اور روح کا پتہ دیتا ہے، بالخصوص اس کے اس منفردانہ طریقہ کا جو تاریخ

کے لکھنے مین اس کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ اس نے ممالیک کی تاریخ لکھنی چاہی ہے تو سب سے پہلے مختصر طور پر اپنے اجتماعی مذہب کی توضیح کی ہے، اور یہ ظاہر کرنا چاہا ہے کہ اس سلطنت کا وجود اجتماعی قوانین کے بالکل مناسب ہے، اور قبل اس کے کہ شام پر تیمور لنگ کے حملہ پر بحث کرے دنیا کی سیاسی تاریخ کا خلاصہ لکھا ہے اور حاشیہ مین عربی اور ترکی قوم کی قدیم کشمکش کا حال نہایت شد و مد سے لکھا ہے، لیکن مقریزی، ابن قاضی شہبہ اور ابن عرب شاہ نے ابن خلدون کی زندگی کے اخیر سالون کے متعلق جو معلومات جمع کئے ہین، اور جن کا ترجمہ دہ سلان نے کیا ہے، وہ بہت کم صحیح اور بہت زیادہ غیر مکمل ہین،

ابن خلدون نے اپنی زندگی کا جو درمیانی زمانہ مصر مین بسر کیا اس مین خاص طور پر مستعدی اور سرگرمی پائی جاتی ہے، کیونکہ اپنی تصنیفات کی تنقیح و تہذیب، اور متصل درس و تدریس کے علاوہ اس نے ایک اہم سیاسی دور مین حصہ لیا، چنانچہ اپنے سوانح زندگی کے اخیر مین جہان اس نے ممالیک کی تاریخ کا مفصل تذکرہ کیا ہے، وہان سلطان مصر اور امرائے افریقہ کے سیاسی تعلقات کے متعلق ہمارے سامنے نہایت اہم معلومات پیش کئے ہین، اس نے ایک طرف تو سلطانِ مصر کو نصیحتین کرکے، اور دوسری طرف سلاطینِ افریقہ سے خط و کتابت کرکے ان تعلقات کے مستحکم کرنے مین کامیابی حاصل کی اور ان سلاطین کو اس پر آمادہ کیا کہ مصر مین بہت سے ہدیے بالخصوص عمدہ گھوڑے بھیجین، اور اس نے مصر کی دوستی کی اہمیت ظاہر کی جو مکہ کے مسافرون کا قدرتی راستہ تھا، اس لئے انھون نے اس کی نصیحت کو سنا، اس نے ان ہدایا کا جو فریقین نے ایک دوسرے کو بھیجے، کچھ ایسے عجیب طریقہ سے ذکر کیا ہے، جس سے اس زمانہ کے

تمدن کا حال نہایت واضح طور پر معلوم ہوتا ہے،

سن۸۰۱ھ مین وہ فیوم سے جہان وہ اپنی زراعت کے کاروبار مین مصروف تھا، اس غرض سے طلب کیا گیا کہ وہ منصبِ قضا، کو دوبارہ حاصل کرے، اس کے چند دنون کے بعد سلطان برقوق نے وفات پائی اور اس کی وفات سے نظامِ حکومت کا شیرازہ درہم برہم ہوگیا، اور اس کا بیٹا اور اس کا خلیفہ ملک ناصر فرج اس قدر کمزور تھا کہ مما لیک کے ہاتھ کا کھلونا بنگیا، ابن خلدون نے دوبارہ اپنا منصب حاصل ہی کیا تھا کہ نئے سرے سے رشک وحسد کا آغاز ہوا، اور وہ تھوڑے ہی دنون کے بعد معزول کر دیا گیا، لیکن ایک سیاسی واقعہ نے اس کے دل مین سیاسی چالون کی پھر خواہش پیدا کی اور وہ یہ کہ اس زمانہ مین تیمور لنگ شام مین جنگ کر رہا تھا، اور ۸۰۳ھ مین حلب پر فاتحانہ غلبہ حاصل کر چکا تھا، سلطان مصر بھی اس کے مقابلہ کو روانہ ہوا، اور قضاۃ مصر اور اعیانِ مصر بھی اس کے ساتھ ہو گئے، اس نے اپنے ایک فوجی افسر کے نام حکم بھیجا کہ ابن خلدون کو ساتھ لے کر وہ بھی اس سے ملے، ابن خلدون نے پہلے تو مزاحمت کرنی چاہی، لیکن اخیر مین اس کی اطاعت کر لی، سلاطینِ تونس جس طرح ابن خلدون سے خائف تھے، سلطانِ مصر کو اس قسم کا خوف نہ تھا، کیونکہ وہ مصر کے امن وامان مین خلل ڈالنے کی قدرت نہین رکھتا تھا، اس معاملہ مین صرف دو چیزین سلطان کے لئے محرک تھین، ایک تو غرور اور دوسرا وہم، کیونکہ سلاطینِ مصر اپنی تمام لڑائیون مین علما، وصوفیہ کو ساتھ لے جاتے تھے، تاکہ ایک طرف توان کے ذریعہ سے دشمن پر غالب ہون، اور دوسری طرف ان کی ذات سے توفیقِ الٰہی کو حاصل کرین،

جب یہ لوگ دمشق مین پہنچے تو ابن خلدون کو مدرسہ کاملیہ مین ٹھہرا دیا اور تیمور لنگ کے مقابلہ کا انتظار کرنے لگے، روایت ہے کہ مصری فوج نے دو لڑائیون مین تیمور لنگ سے مڈبھیڑ کی اور اگر مصر کی ایک سازش نے سلطان کو اس پر مجبور نہ کردیا ہوتا کہ وہ دمشق کو دشمن کے محاصرہ مین تنہا چھوڑ کر فوراً واپس آئے، تو تیمور کو بھاگنے کی فکر کرنی پڑتی، دمشق سے اس کے مصری حاکم کی مرضی کے خلاف علما، و قضاۃ کا ایک وفد نکل کر تیمور کی ملاقات کے لئے روانہ ہوا، اور اس سے ایک بڑے فدیہ کے وعدہ کے مقابل مین صلحنامہ کے ذریعہ سے معافی مانگی، ابن خلدون اگرچہ اس کام کی تدبیر مین شریک تھا، تاہم چونکہ ہوشیار تھا اس لئے خود جنبش نہین کی، لیکن یہ وفد جو حاکم کی رائے کے خلاف اور باشندگانِ شہر کے مشورہ کے بغیر مرتب ہوا تھا، اپنے وعدہ کو پورا نہ کرسکا اور اہلِ دمشق نے شورش کی اور اس کے ادا کرنے سے انکار کردیا، اب ابن خلدون کے دل مین خوف پیدا ہوا کہ مبادا کوئی بڑی مصیبت نہ آجائے، اس لئے اس نے قاضیون کے ساتھ اس پر اتفاق کیا کہ کتنی ہی زحمتین برداشت کرنی پڑین لیکن اس کو دمشق سے نکل جانا چاہئے، ان لوگون نے اس کو قلعہ سے ایک پہاڑ پر اتار دیا، اور شہر کے چھوڑنے کے ساتھ ہی وہ تیمور کے لشکرگاہ کی طرف روانہ ہوا اور دونون مین جو گفتگو ہوئی اس مین سمرقند کے ایک فقیہ عبدالجبار بن نعمان نامی ترجمان تھے، ابن خلدون نے اپنی تاریخی اور جغرافیانہ وسعتِ علمی سے تیمور کے یہان اہمیت حاصل کرلی، اور چونکہ مغربی افریقہ سے اس نے اس کے چند سوالون کا جو جواب بھیجا تھا، وہ اس کو بہت پسند آئے تھے اس لئے تیمور نے اس سے ان اطراف کے جغرافیانہ حالات لکھنے کی فرمایش کی اور ابن خلدون نے اس پر ایک

رسالہ لکھا اور ایک مہینے پانچ دن تک اس کا مہمان رہا اور تیمور نے اس کے ترجمہ کرنے کا حکم دیا، لیکن ان متعدد گفتگوون سے جو ابن خلدون اور تیمور مین ہوئین، وہ کیا توقع رکھتا تھا؟ کیا وہ مصر کی جنگ پر اس کو آمادہ کرنا چاہتا تھا؟ یا اس کے ساتھ اس کے ملک مین جانا اور صرف اپنے اور چند علماے مصر کے لئے جو گرفتار تھے معافی حاصل کرنا چاہتا تھا؟

ابن خلدون کا بیان ہے کہ تیمور جب دمشق مین داخل ہوا، اس کی فوجین جب اس کو لوٹ چکین، اس کو جلا دیا، اور اس کے باشندون کو ذبح کر چکین تو ان سب کے بعد اس نے تیمور کی خدمت مین ایک بدیع الخط قیمتی جلد کا قرآن، قصیدہ بردہ جو رسول اللہ صلعم کی مدح مین کہا گیا تھا، ایک سجادہ اور مصری حلوا کی دو ہنڈیاں ہدیۃً پیش کین، اور جب ان کو پیش کرنا چاہا تو اس کی خدمت مین گیا اور سلام کرنے کے بعد تھوڑی دیر کے لئے بیٹھ گیا، پھر کھڑے ہو کر تخت شاہی کی طرف بڑھا اور الگ الگ تمام تحفے پیش کئے، تیمور کو ان دونون کتابون کا حال معلوم نہ ہو سکا، اس لئے اس نے ان کے متعلق استفسار کیا اور جب اس کو معلوم ہوا کہ ان مین ایک قرآن ہے تو اس کی تعظیم کے اظہار کے لیے اس کو اٹھا کر سر پر رکھا اور قصیدہ بردہ کو بوسہ دیا، حلوا کے متعلق ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس نے پہلے رسم کے موافق خود اس کو چکھا، اس کے بعد بادشاہ نے اس کو کھایا اور باقی کو اپنے گرد و پیش کے لوگون پر تقسیم کر دیا، اور ابن خلدون کا شکریہ ادا کرنے کے بعد اس کی خواہشین دریافت کین، ابن خلدون نے اپنی غربت کا واقعہ بیان کیا اور کہا کہ اس نے اپنے خاندان کو افریقہ مین چھوڑ دیا تھا[1]

[1] ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ ابن خلدون کی بی بی اور اسکی اولاد اس سے چند سال پہلے دریا میں ڈوب کر مر چکی تھی

اور وہ تنہا دمشق مین مقیم ہے، اور وہ اور اس کے مصری رفقا، بادشاہ کی حمایت کے محتاج مین، تیمور نے اس کی یہ خواہش پوری کی،

اس کے چند دنون کے بعد ابن خلدون تیمور کے دربار مین حاضر ہوا تو تیمور نے کہا کہ "معلوم ہوتا ہے کہ تمھارے پاس ایک اصیل خچر ہے"۔ ابن خلدون نے جواب دیا کہ "ہان اے میرے آقا" تیمور نے کہا کہ "اس کو میرے ہاتھ فروخت کرتے ہو؟" ابن خلدون نے جواب دیا کہ "اے میرے آقا مین بھاؤ تاؤ نہین کرنا چاہتا، بلکہ آپکو ہبتہ دیتا ہون" تیمور نے کہا کہ "ہرگز نہین، مین اس کو اس لئے خریدنا چاہتا ہون کہ تمھارے ہدیہ کا صلہ دون" ابن خلدون نے اس کو اپنا خچر دے دیا اور اس نے اس کو قبول کرلیا،

اس نے تیمور سے جو آخری ملاقات کی اس مین اس نے دریافت کیا کہ تم مصر مین واپس جانا چاہتے ہو؟ ابن خلدون نے جواب دیا کہ میری سب سے بڑی آرزو یہ ہے کہ اپنے آقا کی خدمت کرون" لیکن تیمور نے اس کو منظور نہین کیا، بلکہ اس کے اور اس کے تمام رفقا کے لئے واپسی کے اجازت نامہ دینے کا حکم دیا اور جب تیمور اور سلطانِ مصر مین مصالحت ہوگئی تو تیمور نے مصری سفرا کے ذریعہ سے ابن خلدون کے لئے اس کے آخری ہدیہ (خچر) کے صلہ مین کچھ روپیے بھیجے، اس پر ابن خلدون نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے تیمور کے پنجے سے اس کو نجات اور اس کے خچر کی قیمت دلائی،

جب ابن خلدون قاہرہ مین واپس آیا تو اس نے سلطان مراکش کی خدمت مین ایک طویل خط بھیجا، جس مین اپنی سرگذشت تفصیل کے ساتھ لکھی، اور اس مین

تیمور کی نسبت یہ فقرہ لکھا کہ "جو لوگ یہ کہتے ہین کہ وہ بڑا عالم ہے وہ غلطی کرتے ہین، وہ ایک بڑا ذہین آدمی ہے، اور معلوم اور غیر معلوم سب کے متعلق بحث کرنے کا شائق ہے"

۸۰۳ھ مین ابن خلدون اور دوسرے مالکی فقہا مین دوبارہ جنگ چھڑ گئی اور اس مین اور ایک فقیہ بساطی نامی مین ایک بڑا معرکہ ہوا، یہان تک کہ دونون مین سے ہرایک صرف چند مہینے قاضی کے فرائض انجام دیتا تھا، پھر دوسرے کیلئے اس کو چھوڑ دیتا تھا، اور وہ بھی چند روز کے بعد اس عہدے سے دست بردار ہوجاتا تھا، اس طریقہ پر ابن خلدون چھ مرتبہ قاضی مقرر کیا گیا، لیکن سب سے آخری بار وہ اس منصب کو حاصل کرنا ہی چاہتا تھا کہ ۲۵ رمضان ۸۰۸ھ کو اس کا انتقال ہوگیا

(۲)

کرامر اور فریدو کا خیال ہے کہ ابن خلدون بہت زیادہ قنوطیت پسند تھا، کرامر اس کو ابو العلاء معری کے مثل سمجھتا ہے، اور یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ابن خلدون کی قنوطیت ایک عالم کی قنوطیت، اور ابو العلاء معری کی قنوطیت ایک شاعر کی قنوطیت ہے، اور دونون کے نزدیک اس جذبہ کا سبب عربی سلطنت کا عام انحطاط ہے

فریدو ابن خلدون کو مکیاویلی کے مثل سمجھتا ہے اور اس کے خیال مین اسکی مضطربانہ سیاسی زندگی اس کی قنوطیت کا سبب ہے،

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن خلدون کی اخلاقی حالت نہ تو عربی سلطنت کے انحطاط سے متاثر ہوئی، اور نہ اس پر اس اضطراب کا کچھ اثر ہوا جو اس کی زندگی مین پیش آتا رہا، وہ ابتدائے عمر سے اخیر تک سرور اور خود اعتمادی کی زندگی بسر کرتا رہا اور باوجود اپنی ناکامیون کے اس کو ہمیشہ یہ توقع رہی کہ اس کی کوششون

کے سر پر کامیابی کا تاج رکھا جائیگا، کیا ہم کو یہ نظر نہین آتا کہ اپنی وفات سے پانچ سال پیشتر ۷۰ سال کی عمر مین وہ تیمور کے دربار مین کامیابی حاصل کرنے کا عزم رکھتا ہے؟ لیکن جب اس کو کامیابی نہین ہوئی تو قاہرہ مین تیمور اور تمام تاتاریون کی ہنسی اڑاتا ہوا واپس آیا،

میرا خیال ہے کہ ابن خلدون ہر چیز سے پہلے ایک سیاسی، حکیم اور ذہین شخص تھا، لیکن اس نے اپنی سیاسی ذہانت سے کسی سلطنت یا خاندان کی تائید مین ویسا کام نہین لیا، جیساکہ اپنی ذاتی منفعت مین اس سے کام لیا، اس پر ذاتی تفوق کا جذبہ غالب رہا اور یہ جس طرح اس کی تصنیفات مین نمایان ہے، اسی طرح اس کے سوانحِ زندگی مین بھی نمایان ہے، اور یہ بہت ممکن ہے کہ اس نے اپنی زندگی کے حالات صرف اس غرض سے لکھے ہین کہ اس کا چرچا اور اسکی شہرت ہو، وہ پہلا عربی مصنف ہے، جس نے اپنی تاریخِ زندگی پر ایک مستقل کتاب لکھی جس کا نام اس نے "رحلۃ ابن خلدون" رکھا ہے، اور اس مین ان تمام سفرون کے حالات لکھے ہین، جو اس نے افریقہ، اسپین، مصر اور مغرب کے شہرون مین کئے ہین، اس نام سے اس کے پہلے بھی متعدد مصنفون بالخصوص افریقہ اور اندلس کے مصنفین نے کتابین لکھی ہین، مثلاً رحلۃ ابن بطوطہ مراکشی اور رحلۃ ابن جبیر وغیرہ، لیکن ان کتابون کے مصنفین کی شخصیت ان مین ثانوی درجہ رکھتی ہے، وہ اپنے سوانحِ زندگی لکھنا نہین چاہتے تھے، ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ جن شہرون کو انھون نے دیکھا ہے، ان کے حالات لکھین، اور ان کے اخلاقی اور انتظامی حالات بیان کرین، اس لئے وہ بعض حیثیتون سے جغرافیانہ کتابین ہین، لیکن رحلۃ ابن خلدون

کا حقیقی مقصد اُن واقعات کی تفصیل کرتا ہے، جو ابن خلدون کی زندگی مین پیش آتے رہے، ہم کو اس کتاب مین جغرافیانہ بیان کا بالکل پتہ نہین چلتا، اور اگر وہ ان لڑائیون کی تاریخ بیان کرتا ہے، جو تونس، جزائر اور مراکش کے بادشاہون کے درمیان ہوئین، تو اس کا مقصد ان کے متعلق اپنے کارنامون کا بیان کرنا ہوتا ہے

اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ ابن خلدون نے اپنے سوانحِ زندگی مین دوسرے مصنفین کی طرح اپنے عیوب کے چھپانے مین احتیاط سے کام نہین لیا ہے، کیونکہ اس نے کبھی یہ دعویٰ نہین کیا کہ وہ پبلک مفاد کی خدمت کے لئے اقتدار حاصل کرنا چاہتا تھا، اور شریفانہ محرکات کی بنا پر کسی غلط کام کا جواز ثابت کرنے کا بھی اس نے ارادہ نہین کیا، بلکہ اس کے اشارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو یہ احساس ہی نہین ہوا کہ اس نے کبھی کوئی غلطی کی ہے، ان دونون اسباب یعنی شہرت طلبی کے ذوق اور اس ذوق کی علانیہ تصریح سے ہم یہ قیاس کرسکتے ہین کہ اس کے سوانحِ زندگی قریب قریب اس کے اخلاق اور سیرت کی تصویر ہین، ہم نے قریب قریب کا لفظ اس لئے استعمال کیا ہے، کہ خود بینی اور خود نمائی نے بعض اوقات اس کو اندھا کر دیا ہے، اور وہ اپنا صحیح اندازہ نہین کرسکا ہے' اسلئے تمام چیزون کے متعلق اس نے بے غل وغش فیصلہ نہین کیا ہے،

ابن خلدون نے ایک ایسے ماحول مین نشو و نما پائی جس مین آٹھوین صدی تک بگڑے ہوے محلاتِ شاہی سے لیکر شمالی افریقہ کے پراگندہ قبائل تک مین ایک ایسی سخت محدود انفرادیت قائم ہوگئی تھی جس نے ہر قسم کی دینی روح اور وطنی تخیل کو فنا کر دیا تھا، اور ان مین وراثتہً اقتدار اور خود اعتمادی پیدا

کر دی تھی، اس نے ابن خلدون کے دل مین غیر محدود خواہشین پیدا ہوئین، جن کے حاصل کرنے کے تمام ذرائع اس کی نگاہ مین جائز تھے، خواہ اخلاقاً وہ صحیح ہون یا نہ ہون، اس لئے اس نے متعدد بار بغیر کسی قسم کے روک ٹوک کے اپنے آقاؤن کی خیانت کی، فاس مین جہان تک ہوسکا سازشون کا جال بچھاتا رہا، ابو سالم کے ہاتھ اپنے آپ کو فروخت کر دیا، اور اپنے دوست حاکمِ بجایہ کے ساتھ ناپسندیدہ سلوک کیا وغیرہ وغیرہ۔

پروفیسر ولنسٹ کا یہ خیال سخت غلط ہے کہ ابن خلدون نہایت پرہیزگار آدمی تھا، کیونکہ اس کی نگاہ مین دین نام ہے اصول اسلام کے قبول کرنے اور فرائض کے بجا لانے کا، اس سے غرض نہین کہ اس کے اعمال یا کم از کم اس کی سیاسی زندگی کو بھی اس سے متاثر ہونا چاہیے، اس لئے جب کبھی اس کو یہ نظر آیا کہ خیانت جسکو قرآن مجید نے حرام کر دیا ہے، اس کے لئے حصولِ اقتدار کا ذریعہ بن سکتی ہے تو اس نے بیدریغ اس کا ارتکاب کیا،

ہم کہہ آئے ہین کہ وہ نہایت خود بین واقع ہوا تھا اور اس خود بینی کے مظاہر اس کی کتابون کے متعدد مقامات مین نہایت واضح طور پر نمایان ہوتے ہین، وہ اس لئے خود بینی کرتا ہے کہ اس کو یہ ناگوار تھا کہ اس کے معاصرین نے اس کے ساتھ کافی دلچسپی نہین لی، اس کے علم وفضل کے متعلق جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ اس کی تفصیل کے بیان کرنے سے نہین تھکتا، بہت سے بادشاہون نے اس کا جو پرتپاک خیر مقدم کیا ہے، اس کے ساتھ جو مہربانیان اور فیاضیان کی ہین، اور اس کو جو تملق آمیز خطوط لکھے ہین، ان کا ذکر اس نے نہایت تفصیل سے

کیا ہے، یہانتک کہ اس نے بادشاہون کے خطوط کے جو جوابات دیئے ہین
اوران کی شان مین جو قصائد لکھے ہین، ان کے ذکر سے بھی نہین چوکتا اوران پر
بہت زیادہ فخر کرتا ہے،

چونکہ ابن خلدون اپنی ذات سے بہت محبت رکھتا تھا، اس لئے بظاہر
وہ وطن اور خاندان کا قدر شناس نہ تھا، اس کی نگاہ مین وہی مقام وطن تھا، جہان
وہ عیش وعشرت کے ساتھ باعزت زندگی بسر کرسکے، وہ اپنے باپ دادا کے
وطن اشبیلیہ مین جاکر بالکل متاثر نہ ہوا، اپنے جنم بھوم تونس مین وہ اپنے گوشۂ عزلت
کو چھوڑ کر صرف اس لئے گیا تھا کہ وہان کے کتب خانون کو دیکھے، تونس کو چھوڑ کر
وہ مصر مین آیا تو اس کو اس کا کچھ افسوس نہین ہوا،

اس نے شادی کی تھی، لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی زندگی مین اس نے
بی بی اور اولاد کو بہت زیادہ اہمیت نہین دی، اس کا بیان ہے کہ ان کی افسوسناک
موت سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوا لیکن اس نے کسی گہرے رنج کا اظہار نہین
کیا بلکہ پہلے اپنے مال کے ضائع ہونے کا ذکر کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ "مجھ پر صرف
ایک مصیبت آئی جس نے میرے مال و اولاد کو قیامت تک کیلئے ضائع کردیا"

اگر ہم ابن خلدون کے مشہور ہموطن وزیر ابوالقاسم مغربی کو جو ابن خلدون سے
تین صدی پہلے گذرا ہے، اور جس نے قاہرہ مین فاطمیین کی سلطنت مین، بغداد
مین عباسیون کی حکومت مین اور شام و عراق کے دوسرے متعدد بادشاہون کے
دربار مین متصل سیاسی ریشہ دوانیان کی ہین، مستثنیٰ کرلین، تو اسلامی تاریخ مین
ابن خلدون سے زیادہ اپنے آپ کو بڑا سمجھنے والا، اپنی قدر و قیمت کا احساس

رکھنے والا، اپنی بڑی بڑی خواہشوں پر مذہب اور اخلاق کا قربان کرنے والا کوئی مصنف نہیں مل سکتا، لیکن ہمارے لئے اس کی جو چیز خاص طور پر قابلِ توجہ ہے وہ اس کی ذہانت، بلند خیالی اس کے علم کی وسعت، پختگی، اس کی رائے کی جدت اور اس کی کتابوں کی نفاست ہے۔ اس دنیا میں بہت سے لوگ موجود ہیں جنکی روک ٹوک کرنے والی کوئی چیز نہیں، بہت سے لوگ سیاسی تدبر اور مہارت رکھنے والے بھی ہیں، لیکن نایاب اور شاداب قابلیت کے لوگ بہت کم ہیں، اور ابن خلدون انہی میں سے ایک ہے۔ عربی علوم و فنون اسی کی بدولت یہ فخر کر سکتے ہیں کہ وہ جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، پہلا شخص تھا جس نے فلسفۂ اجتماعیہ کو علمی قالب میں ڈھالا، یہ ایک خفیف الحرکتی ہوگی کہ ہم انسانی کمزوری کی آڑ پکڑ کر ایک ایسی شخصیت کی تنقیص کریں جس کی بڑائی میں کوئی شبہ نہیں،

(۳)

ابن خلدون نے مختلف موضوع پر کتابیں لکھی ہیں، اس نے منطق میں مزادلت پیدا کی اور ابن رشد کے فلسفہ کا اختصار کیا، فقہ، ریاضی اور ادب میں بھی اس نے کتابیں تصنیف کیں، لیکن ہمارے پاس بجز ان ناموں کے جن کا ذکر لسان الدین ابن الخطیب (۱۳۱۳ - ۱۳۷۴م) نے اپنی کتاب "الاحاطہ فی اخبار غرناطہ" میں کیا ہے ان کتابوں میں سے کوئی کتاب موجود نہیں ہے، جس کتاب سے زمانۂ مابعد میں ابن خلدون کی شہرت ہوئی وہ اس کی تاریخ عام ہے، جس میں اس نے آغاز آفرینش سے لے کر آٹھویں صدی کے اخیر تک دنیا کی تاریخ بیان کی ہے، اس کتاب میں دو جدتیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس نے اپنے پیشرؤں کے طرز کے خلاف

سن وار ترتیب کو کلیتہً چھوڑ دیا ہے، اور اپنی تاریخ کو متعدد فصول مین تقسیم کر کے ہر فصل مین کسی سلطنت یا کسی خاندان کی پوری تاریخ بیان کر دی ہے، دوسرے یہ کہ بربر یعنی شمالی افریقہ کے باشندون کے متعلق اس نے جو معلومات جمع کئے ہین بالخصوص اس زمانہ کے حالات جب عربون سے ان کا تعلق قائم ہوا ہے، وہ موجودہ زمانہ تک سب سے زیادہ صحیح اور مستند ہین، کیونکہ ابن خلدون نے انھی قبائل مین زندگی بسر کی ہے، اس لئے کسی دوسرے عربی مورخ سے زیادہ وہ ان کے حالات سے واقف ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی تاریخ کے اس حصہ مین ہم کو وہ مبتذل خرافات نہین ملتے جن کا ذکر مسعودی کی مروج الذہب، اور ابن اثیر کی کامل وغیرہ کتابون مین بکثرت کیا گیا ہے،

لیکن دوسری قومون کے متعلق ابن خلدون کی تاریخ دوسری تاریخی کتابون کا بعینہ عکس ہے، اس بنا پر جو عیوب ان تاریخون مین ہین، وہی تاریخ ابن خلدون مین بھی ہین، لیکن ابن خلدون کو خود اعتراف ہے کہ وہ مشرق کی تاریخ کا ماہر نہ تھا اور اس نے ابتدا مین صرف عرب اور بربر کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا تھا اور یہی دونون قومین تھین جنھون نے افریقہ مین حکومت کے لئے طویل لڑائیان کی تھین، لیکن مصر کے سفر اور مشرق کے میل جول کے بعد اس نے اپنی کتاب مکمل کی اور اس کا یہ عجیب وغریب نام رکھا،

کتاب العبر

ودیوان المبتدا، والخبر

ومن عاصرہم من ذوی السلطان الاکبر

ابن خلدون کی کتاب تین حصون مین منقسم ہے، پہلا حصہ مطالعۂ تاریخ کی ایک تمہید اور تمدن کے متعلق ایک مقدمہ پر مشتمل ہے، اور ہم اسی سے بحث کرینگے، دوسرا حصہ آغاز آفرینش سے آٹھوین صدی تک عرب اور دوسری قومون کی تاریخ پر مشتمل ہے، تیسرے حصہ مین بربر کی تاریخ ہے، اور یہ حصہ معمولاً ابن خلدون کے سوانحِ زندگی پر ختم ہوتا ہے، جو ایک مستقل کتاب کی صورت مین ہے، اور اس کا ایک نسخہ قاہرہ مین دارالکتب المصریہ مین موجود ہے، جس کا نام "رحلۃ ابن خلدون فی المغرب والمشرق" ہے،

دہ سلان کے ترجمہ مین اس کی تاریخ عام کے ساتون حصون کی مفصل تشریح ہے، اور جرابرج دی ہمسہ نے ان اجزاء کی تشریح کی ہے جو اس کو ملے ہین، اور مقدمہ یعنی ابن خلدون کی تصنیفات کا وہ فلسفیانہ حصہ جیسا کہ ترجمہ مین مذکور ہے جو ہم تک پہنچا ہے، ان چار سالون مین لکھا گیا ہے، جن کو مصنف نے ۷۷۶ء تا ۷۸۰ء مین تونس مین واپس آنے سے پہلے گوشۂ تنہائی مین بسر کئے ہین، لیکن کتاب کے اور حصون کی طرح مختلف اوقات مین اس کی تہذیب و اصلاح کی گئی ہے، یہ خود ابن خلدون کا بیان ہے، لیکن ہم اس کی بہت سی فصلون کے متعلق یہ معلوم کرسکتے ہین کہ وہ مکمل طور پر مصر ہی مین لکھی گئی ہین، اور یہی وجہ ہے کہ مقدمہ کے نسخون مین بعض اوقات اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ اس کے بعض نسخون مین چند ایسی فصلین ہین جو اور نسخون مین نہین ہین، اگر ہم اس مقدمہ کی تہذیب و اصلاح کی تاریخ بیان کرسکین تو یہ ایک نہایت مفید بات ہوگی، کیونکہ اس سے ابن خلدون کے فلسفیانہ خیالات کے تغیرات کا حال معلوم ہوسکے گا، لیکن یہ ناممکن ہے، کیونکہ

ہمارے پاس تمام اصلی نسخے موجود نہین ہین، بایں ہمہ مختلف نسخون کے موازنہ سے اس تغیر کے چند لمحون کا ضرور پتہ لگا سکتے ہین، ہم کو یہ معلوم ہے کہ ابن خلدون نے پہلی عبارت مین مقدمہ کا ایک نسخہ دربار فاس مین اور تہذیب و اصلاح کے بعد ایک نسخہ دربار تونس مین بھیجا تھا۔ پھر جب مصر مین آیا تو سلطان برقوق کی خدمت مین ایک نسخہ ہدیۃً پیش کیا، جو یقیناً تہذیب و اصلاح کی آخری حد تک پہنچا ہوا تھا، اور اگر جرابرج دی ہمسہ کا قول صحیح ہے، تو ابن خلدون کی اصلی عبارت کا نسخہ فاس کی ایک مسجد مین پایا جاتا ہے[1] لیکن ہم کو اس طویل بحث مین پڑنے کی ضرورت نہین، ہمارا مقصود صرف ابن خلدون کی فلسفیانہ رائین ہین، پروفیسر کازانوفا نے اس بحث کا مطالعہ کیا ہے، اور اس کے ساتھ ایک مستقل کتاب مین جو اب تک چھپی نہین ہے، ابن خلدون کی عبارت کے متعلق ایک لغوی بحث بھی کی ہے،

طرز تحریر کے اعتبار سے ابن خلدون کا کوئی خاص انشاپردازانہ اسلوب نہین ہے، جیسا کہ اخیر صدی مین مصر اور شام مین اس کی اس قدر شہرت ہوئی کہ پروفیسر ھوار نے اس کی تاریخ کو بہترین اسلوب کا نمونہ قرار دے دیا[2]، بلکہ اسکا اسلوب اس کے اور معاصرین کی طرح نہایت غیر شگفتہ ہے، مقفیٰ عبارتون کی کثرت، استعارات، فقرون کا کثیر التکلف توازن، الفاظ کے استعمال مین غلطیان، صحیح اور عامی الفاظ کی باہم آمیزش بلکہ کبھی کبھی نحوی غلطیان تک اسکے

---

[1] بعد کو معلوم ہوا کہ یہ نسخہ فاس مین موجود ہے اور وہ اس وقت چھپ رہا ہے

[2] لآداب العربیہ ص ۲۴۲ -

اسلوبِ تحریر مین شامل ہین، اس مین قوتِ فکریہ کے مطابق قوتِ بیانیہ نہ تھی، اس نے ایک مکمل فلسفیانہ مذہب کے بیان کرنے مین تو کامیابی حاصل کر لی، لیکن وہ اپنے فلسفہ کے لئے ایسی زبان نہ ایجاد کر سکا جو اس کے ساتھ مخصوص ہو، بلکہ ہم کو اس کی کتاب مین فقہا، نُحاۃ اور علماے منطق کی زبان ملتی ہے، اس سے ایک ایسا اسلوب ضرور پیدا ہو گیا جس مین عجیب قسم کا تنوع پایا جاتا ہے لیکن اس مین توازن و تناسب نہین ہے، اکثر وہ ایک خیال کو تکلیف دہ طوالت کے ساتھ یا ایسے اختصار کے ساتھ جو پیچیدگی کی طرف مائل ہے، ظاہر کرتا ہے،

اگر مصر و شام مین اس کا اسلوبِ تحریر ایک نمونہ خیال کیا جاتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ جب اس کی کتاب چھپی ہے اس وقت عربی علوم نہایت انحطاط کی حالت مین تھے، اس کے مقدمہ کو ایک زمانہ تک ایک نمایان ادبی کامیابی ضرور حاصل ہو گئی، کیونکہ اس مین نہایت جدید خیالات پائے جاتے تھے، جنکی تعبیر ایسی زبان مین کی گئی تھی جو اس زمانہ کی زبان کے بالکل مخالف تھی، لیکن اس حیثیت سے تقریبًا ۲۰ سال سے مقدمہ کا وقار زائل ہونے لگا ہے، کیونکہ قدیم علوم ہی کی اشاعت و ترقی، اور فرنچ اور انگریزی علوم کے اثر نے ادبی ذوق کا رخ دوسر طرف پھیر دیا ہے، اس وقت اسلوبِ تحریر کی ایک ایسی اعلیٰ مثال کی تلاش کیجاتی ہے، جو قدیم علوم کے کمل اور کسی قدر سادگی آمیز حسن اور جدید علوم کی شگفتگی اور خیال کی جامع ہو،

اب ابن خلدون اس زمانہ کے انشا پردازون کا استاد نہین رہ گیا ہے، کیونکہ اس کی اور اس کے معاصرین کی جگہ جاحظ (المتوفی ۲۵۵ھ) اور چوتھی صدی ہجری

کے انشا پردازون سے لی ہے. با اینہمہ ایک دوسری حیثیت سے اس کی شہرت ہمیشہ قائم رہی، کیونکہ اجتماع انسانی کے متعلق اس نے اپنے بہت سے نادر اور بیشتر صحیح خیالات کی بنا پر ایک ایسا شرف حاصل کیا جس کی بنیاد نہایت مضبوط ہے، اور جدید دور کا مطالعہ کرنے والا اس کی قدر و قیمت کا اندازہ اس کے معاصرین سے جنھون نے اس عظیم الشان روش کی اہمیت کا اندازہ نہین کیا، جو اس نے فلسفہ کی ترقی کے متعلق قائم کی تھی، بہت زیادہ کرتا ہے، اس حیثیت سے مقدمہ ایک عمیق مطالعہ کا مستحق ہے، اور اس کو یہ استحقاق حاصل ہے کہ دور جدید کے فلاسفہ اور علماے اجتماع مین اس کو روشناسی حاصل ہو،

دوسری فصل

(۱) ابن خلدون کا تاریخ کو سمجھنا، (۲) اس کی تاریخی روش

اس سیاسی فیلسوف کی عقلیت درحقیقت نہایت عجیب وغریب چیز ہے' ابن خلدون اپنے تمام اعمال کا نہایت باریک بینی کے ساتھ احاطہ کرتا تھا، ان تمام علوم کے طویل اور راسخ مطالعہ نے جن سے اس کے زمانہ تک اہلِ عرب واقف تھے، اور ان سیاسی اضطرابات کی مستقل واقفیت نے جو آٹھوین صدی ہجری مین مکمل اسلامی تاریخ تھے، اس کو پیدا کیا تھا، اور اس کے دائم الحرکۃ مرکز یعنی اس سیاسی مرکز نے جو ایک دربار سے دوسرے دربار کی طرف منتقل ہوتا رہتا تھا ناگزیر طور پر اس کو سخت چوکنا کر دیا تھا اور جو کچھ کہا اور کیا جاتا تھا اس کو وہ سخت اہمیت دیتا تھا، اس لئے وہ مجبورانہ طریقہ پر ہر چیز مین غور وفکر کا مادہ اور جانچ پڑتال کی جگہ پاتا تھا،

ان تمام عناصر کا اس پر جو اثر پڑا ہم اس کو آسانی کے ساتھ معلوم کر سکتے ہین، علم توحید اپنی تمام باریکیون کے ساتھ یونانی عربی مابعد الطبیعیات کے مباحث جو اپنی زود اشاعتی کے میلان مین مشہور ہین، اور عربی علوم . . . اور ذاتی تجربہ جو سالہا سال

کی سیاسی زندگی کا نتیجہ تھا، ان سب نے مل کر اس کو ایک عمیق سانچے مین ڈھالا، اور اس شاداب ذہن نے اس کو ایک واضح شخصیت مین نمایان کیا جس کو ہم اسکی تمام کتاب مین محسوس کرتے ہین اور اسی بنا پر اس کی جنس اور اس کے زمانہ کے دوسرے انشاپردازون کے ساتھ اس کا گڈمڈ کر دینا ناممکن ہے، وہ اجتماع جو اسکی نگاہون کے سامنے تھا، اس پر اس نے غیر معمولی ذہانت اور توجہ سے غور کیا، اور اس کو بہت جلد نظر آیا کہ چند ظاہری معین علامات متصل اور دائمی طور پر اجتماع کیلئے پیش آتی رہی ہین، کیونکہ یہی علامات جو ہمیشہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی رہتی ہین، بعینہ اجتماع کی زندگی ہین، اور جب اس نے حیرت انگیز طریقہ پر ان کی اہمیت کا احساس کیا اور اس کو یہ نظر آیا کہ یہ علامتین وقتی یا اس ماحول یا اس زمانہ سے کے ساتھ جس مین وہ ظاہر ہوتی ہین مخصوص نہین ہین، نیز وہ اتفاقی انقلابات کا بھی نتیجہ نہین تو اس کے دل مین یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا یہان ایک مخفی لیکن ایک مستقل اور ناممکن البیان سلسلہ موجود ہے، جو ماضی کو حال اور مستقبل کے ساتھ ربط دیتا ہے؟ اس نے تاریخِ عالم کے پڑھنے سے اس خیال کی صحت کا یقین پیدا کیا، کیونکہ وہ تاریخ اس کے سامنے جن واقعات کو پیش کرتی تھی، ان مین اس کو وہی خواص نظر آئے جنھون نے اس کی نگاہ کو ان واقعات مین جن کا اس نے مشاہدہ کیا تھا مسحور کر دیا تھا، اس نے اس کو ایک ثابت شدہ یقینی حالت تک پہنچا دیا، یہان تک کہ اجتماعِ بشری کے متعلق اس کی رائے فلسفیانہ مذہب کی حیثیت نہین رکھتی تھی بلکہ دینی عقیدہ سے کے مشابہ تھی، اس لئے وہ اس کو ایمان کی صورت مین پیش کرتا ہے یا اس کی طرف اشارہ کر دیتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس نے تاریخی قصون مین

ایسے واقعات پائے جو ان قوانین کے مخالف تھے جن کو اس نے ابدی اور یقینی خیال کیا تھا، اس لئے اس نے بلا تامل ان کا انکار کر دیا اور ان کو مورخین کی غلطیون مین شمار کیا، اور اس وقت اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ تاریخ کے مطالعہ و تحریر کے طریقہ مین، ایک بہت بڑا تغیر پیدا کرنا چاہئے، اس لئے اس نے تاریخ کی صحت، اور اس کو عمدہ طور پر سمجھنے کے لئے یہ ضروری خیال کیا کہ تاریخی واقعات کی تحقیق اور اُن قوانین کے پیش کرنے کے لئے جن کے مطابق نظم اجتماعی واضح شکل مین عمل پذیر ہو سکے، ایک مضبوط طریقہ قائم کیا جائے،

ابن خلدون کی تاریخی روش جیسا کہ اس نے خود اپنے دیباچہ اور اپنی کتاب کے مقدمہ مین بیان کیا ہے یہ ہے، وہ دیباچہ مین کہتا ہے، "تاریخ ظاہر مین تو زمانون اور سلطنتون کی روایتون سے زیادہ کوئی حقیقت نہین رکھتی، لیکن باطن مین وہ نام ہے نظر و تحقیق کا، مخلوقات اور اس کے اصول کی باریک تعلیل کا، اس گہرے علم کا جس کا تعلق واقعات کی کیفیات اور اسباب سے ہے، اس حیثیت سے اس کے رگ و ریشے فن حکمت سے وابستہ ہین، اور وہ اس کی مستحق ہے کہ اس کا شمار علوم حکمیہ مین کیا جائے[1]"۔

متعدد علماء کا (جن مین مستشرقین و فلاسفہ دونون شامل ہین) جنھون نے ابن خلدون پر تنقید کی ہے، اعتقاد یہ ہے کہ یہ مفکر جو قرونِ وسطیٰ مین پیدا ہوا تھا چودھوین صدی سے پہلے ان جدید مذاہب پر جو تاریخ کو بجائے ادیبانہ فن کے ایک علم سمجھتے ہین سبقت لے گیا ہے،

---

[1] مقدمہ ابن خلدون طبع امیریہ صفحہ ۳،

سب سے پہلے یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جدید مورخین اور ابن خلدون وغیرہ فلسفیون کے نزدیک لفظ تاریخ کے کیا معنی ہین؟ جدید اسکول صرف ان آثار کی طرف توجہ کرتے ہین جنکو گذشتہ واقعات کی رفتار نے چھوڑ رکھا ہے، ان کے علمی مباحث کا جولانگاہ صرف یہی آثار ہین، اور مورخین کا فرض یہ ہے کہ ان کو دریافت کرین اور ان کا سراغ لگائین، پھر ان واقعات کا مقابلہ کرین جن کی طرف وہ اشارہ کرتے ہین، اور یہ سب کچھ نہایت منظم اور مضبوط طریقہ پر کیا جائے، ان کا یہ کام نہین ہے کہ خود واقعات پر غور و فکر کرین اور ان سے ایسے عام قوانین مستنبط کرین جو زمانے اور اجتماعی زندگی مین واقعات کی رفتار پر منطبق ہون، لیکن ابن خلدون اور اس کے علاوہ دوسرے فلسفیون مثلاً فیکو کا خیال اس کے بالکل مخالف ہے،

غرض یہ لفظ دو مختلف خیالات پیدا کرتا ہے، ایک خیال سے تو ایک مرکب اور نہایت دقیق معنی پیدا ہوتا ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے تاریخ صرف واقعات کا بیان کرنے والا علم ہو سکتی ہے، اور دوسرے خیال سے ایک مجرد اور نہایت پیچیدہ معنی پیدا ہوتا ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے تاریخ ایک فلسفیانہ بحث بنجاتی ہے،

اب جدید مورخ کا مقصد صرف یہ ہے کہ تاریخی واقعات کو جہان تک ہو سکے دقیق اور واضح طریقہ پر پیش کر دے، لیکن ابن خلدون کے نزدیک تحقیق و تفتیش کے قواعد کا مرجع صرف ایک اصول ہے، اور وہ یہ کہ اگر ایک واقعہ فی ذاتہ ممکن ہے یعنی کی فطرت کے مخالف نہین ہے، جس زمانہ اور جس مقام مین پیدا ہوا ہے اس سے موافقت رکھتا ہے، تو اس سے نظری طریقہ پر بحث کرنی چاہیے، رہا واقعات کے مادی نشان کا دریافت کرنا، ان کو جانچنا، ان سے سوالات کا جواب چاہنا تو ابن خلدون اس کے

متعلق غور و فکر نہین کرتا، بلکہ بعض اوقات اس کو ناممکن خیال کرتا ہے، لیکن ابن خلدون نے جو خاکہ قائم کیا ہے وہ خود تاریخ کا خلاصہ نہین ہے، کیونکہ اس کی نگاہ مین تاریخ ہمیشہ "کسی زمانہ یا نسل کے متعلق مخصوص روایات کے بیان کرنے" کا نام ہے، لیکن خالی واقعات کا علم پوری مہارت کے ساتھ اس روایت کے لئے کافی نہین ہے" کیونکہ ملکون، نسلون اور زمانون کے عام حالات کا بیان مورخ کے لئے ایک بنیاد ہے جس پر وہ اپنے اکثر مقاصد کو مبنی کرتا ہے، اور اس سے اس کی روایات واضح ہوتی ہین"۔ لیکن "ملکون، نسلون اور زمانون کے عام حالات" علم تاریخ کا موضوع نہین ہین، بلکہ وہ ایک ایسے علم کا موضوع ہین جو تاریخ کے ملحقات مین ہے، اور گو وہ تاریخ کے لئے ضروری ہے، لیکن وہ بذاتِ خود ایک مستقل علم ہے، اور ہماری تالیف کی کتاب اوّل کا مقصد وہی ہے، اور چونکہ وہ بذاتِ خود ایک مستقل علم ہے، اس لئے اس کا ایک موضوع ہے یعنی عمران بشری اور اجتماع انسانی اور اس کے بہت سے مسائل ہین، یعنی ان عوارض اور احوال کا بیان جو یکے بادیگرے اس کو لاحق ہوتے ہین[1]۔

لیکن یہ علم کیا ہے؟ کیا وہ علم الاجتماع ہے جیسا کہ جمیلو فنش اور فریرو کا خیال ہے؟ اس مسئلہ پر تو ہم اس کے بعد کی فصل مین بحث کرینگے، لیکن جو کچھ بھی ہو، یہ علم تاریخ نہین ہے، اور اس کو خود ابن خلدون پوری وضاحت کے ساتھ کہتا ہے "تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ اس مقصد پر بحث بالکل نئی، اجنبی اور کثیر الفائدہ ہے[2]"۔

غالبًا یہ ایک نو پیدا علم ہے، اور ابن خلدون کا خیال ہے کہ وہ اس پر عالم بالا سے وحی کیا گیا ہے، اور نہایت سادہ طور پر اور اس کے شعور کے بغیر ایک خالص اسلامی

---

[1] و [2] مقدمہ صفحہ ۳۱،

اور اجنبی علم یعنی علم اصول فقہ سے پیدا ہوا ہے، جو قواعد تشریع کا نام ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ فقہ کی ایسی تشریح کی جائے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ قرآن و حدیث کے نصوص سے اس کا کیا تعلق ہے، لیکن ابن خلدون پہلا شخص نہین ہے جس نے فقہاے اسلام کی تقلید کی ہے، اس سے پہلے بعض نحویون نے قواعد نحو کے لئے ایک علم کا تخیل قائم کیا ہے، جس کا نام اصول نحو ہے،

ابن خلدون کا خیال ہے کہ اس نے جس علم کو پیدا کیا ہے وہ صرف دور گذشتہ کی جانچ پڑتال تک محدود نہین ہے، بلکہ اس سے مستقبل کی نسبت بھی پیشین گوئی کی جا سکتی ہے، اور اس کی بنا پر تاریخ کا مطالعہ کرنے والا ان قصون پر جو اس کے سامنے پیش کئے جاتے ہین، اندھا دھند یقین کرنے پر مجبور نہین ہوتا، درآنحالیکہ گذشتہ زمانون اور گذشتہ نسلون کے حالات سے واقف ہونا اس کے لئے ممکن ہے، بلکہ ان واقعات پر بھی جو آیندہ پیش آنے والے ہین، اس کے لئے پیشین گوئی کرنے کا امکان ہے، اسی طریقہ پر فقہاء کا بھی خیال ہے کہ جو شخص اصولِ فقہ سے بخوبی واقف ہے، وہ صرف احکامِ موضوعہ اور قرآن و حدیث کے ساتھ ان کے تعلقات ہی کو نہین سمجھ سکتا، بلکہ آیندہ زمانہ کے لئے بھی احکام کا استنباط کر سکتا ہے،

چونکہ ابن خلدون ان تعلقات سے واقف تھا جن کو مسلمانون بالخصوص متکلمین نے منطق اور علم کلام کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لئے مرتب کیا ہے، اس لئے اگر اس نے تاریخ کے لئے بھی اسی قسم کی چیز پیدا کرنی چاہی تو یہ کوئی ناممکن بات نہین ہے، وہ دیکھ چکا تھا کہ متکلمین اور فلاسفہ فلسفہ اور علم کلام مین منطق سے اور فقہاء شرعی مشکلات کے حل کرنے مین اصولِ فقہ سے کام لیتے ہین، پھر وہ ایسا علم کیون نہین پیدا کر سکتا

تھا، جس سے تاریخ کے مطالعہ میں کام لیا جائے؟ اُس علم کا فائدہ جیسا کہ تم نے دیکھا صرف روایتوں کی تحقیق ہے، اگرچہ اس کے مسائل بھی بذاتِ خود نہایت عمدہ ہیں، لیکن اس کا فائدہ صرف ضعیف روایتوں کی تصحیح ہے[1]"

شولتس جس نے سب سے پہلے یہ خیال ظاہر کیا کہ ابن خلدون نے تاریخ کو ایک علم بنا دینا چاہا، یقیناً ایک عبارت سے جو مقدمہ میں ہے اور اس میں ابن خلدون نے تاریخ کو "علم" کہا ہے دھوکا کھایا، لیکن علم کا لفظ جس کا ترجمہ عام طور پر سائنس کے لفظ سے کیا جاتا ہے، ہمیشہ فرنچ لفظ کے معنی کو ادا نہیں کرتا، اس لئے وہ لیٹن لفظ (SCIENTIA) کا حقیقی مقابل ہے اور اس کے معنی "معرفت" (SAVOIY ON CONNAISSANCE) کے ہیں، اور اسی معنی میں اہلِ عرب ہر اس چیز کو علم کہتے ہیں جس کو پڑھ کر یاد کیا جا سکے، اس معنی کے لحاظ سے آداب بھی علم ہیں، حدیث بھی علم ہے، اور قصہ بھی علم ہے، گو ان میں علمی صفت نہیں پائی جاتی،

پروفیسر فلنت نے بھی دہ سلان کے فرنچ ترجمہ پر اعتماد کر کے لفظ "علم" کا جو ترجمہ سائنس کے لفظ سے کیا ہے، بعینہ یہی غلطی کی ہے، ابن خلدون نے اسی عبارت مذکورہ میں ایک اور لفظ استعمال کیا ہے، جو کچھ کم پیچیدہ نہیں ہے اور دہ سلان نے اس کا ایک برا ترجمہ کیا ہے، جس کی بنا پر پروفیسر التامیرا کا خیال ہے کہ ابن خلدون تاریخ و فلسفہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے، اور اس نے اس کی جانچ پڑتال میں بڑی کوششیں کی ہیں، یہ "حکمت" کا لفظ ہے، جس کو اہلِ عرب کبھی فلسفہ کے لئے اور اکثر اصابتِ رائے اور مطلق تعقل کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور وہ لیٹن لفظ SAPIENTIA

---

[1] المقدمہ ص ۳۲،

کا مقابل ہے، ابن خلدون کہتا ہے "وہ یعنی تاریخ اسی لئے حکمت سے وابستہ و پیوستہ ہے، اور اس بات کی مستحق ہے کہ اس کا شمار علومِ حکمیہ مین کیا جائے[۱]" پھر اس خیال کی تشریح اس طریقہ سے کرتا ہے کہ سیرتِ انسانی کی تنظیم مین تاریخ کا فائدہ واضح ہو جائے اور اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ابن خلدون نے علوم کی ترتیب مین تاریخ کا ذکر فلسفیانہ علوم مین کیون نہین کیا، بلکہ جیسا کہ پروفیسر اتنا میرا نے اشارہ کیا ہے، ابن خلدون نے مطلق علوم کے سلسلہ مین بھی اس کا ذکر نہین کیا ہے، اس بنا پر اس مین کوئی شبہہ نہین کہ ابن خلدون نے کبھی تاریخ کو علم کے اصلی معنی مین علم نہین بنانا چاہا اور یہ اس کے دیباچہ اور دیباچہ سے زیادہ اس کے مقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے،

اس سے بڑھ کر یہ کہ خود اس کی تاریخ سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اس نے علمی حیثیت سے اس مقصد کی تحقیق نہین کرنی چاہی ہے جو اس کی طرف منسوب ہے جب ہم اس کی تاریخ کا اس کے مقدمہ کے ساتھ موازنہ کرتے ہین تو ہم پر سخت حیرت طاری ہو جاتی ہے، وہ اپنی تاریخ مین ایک سادہ عرب راوی معلوم ہوتا ہے، جو ہر چیز کو بغیر تنقید یا تحقیق کے بیان کر دیتا ہے، حالانکہ اگر تم اس کے مقدمہ کو پڑھو تو یہ تقین کروگے کہ وہ تاریخی مباحث مین ایک حقیقی انقلاب پیدا کر دے گا، بے شبہہ اس نے توقیتی طریقہ (سن وار طریقہ) اختیار نہین کیا، لیکن اس سے پہلے بہت سے مورخین نے جن مین ایک مسعودی ہی جو اس سے چار صدی پہلے تھا سن وار روایت کے طریقہ کو چھوڑ دیا تھا، بلکہ خود ابن خلدون کبھی کبھی اس قسم کی بہت سی غلطیان کر جاتا ہے جنکے متعلق اس نے اپنے پیشرووں پر زبانِ طعن دراز کی ہے، اور اس قسم کی غلطیون مین بعض وہ غلطیان ہین جنکو اس نے اپنے مقدمہ مین بیان کیا ہے، وہ دیباچہ مین

[۱] المقدمہ ص ۳

یقینی طور پر اس واقعہ کی تکذیب کرتا ہے کہ اسلام سے پہلے یمن کے عربون کی فتوحات مغرب مین مراکش تک اور مشرق مین ہندوستان تک پہنچ گئی تھین، کیونکہ یہ عقل کے خلاف ہے، باایہمہ وہ مقدمہ مین اس کو دو موقعون پر ثابت کرتا ہے، تاکہ اس کے ذکر سے وہ مختلف نظریون کی تائید کرے،

لیکن خلیفہ مامون کی شادی کے متعلق وہ بغیر کسی تردد کے ان تمام خرافات کو تسلیم کرلیتا ہے جو اس شان وشوکت سے تعلق رکھتے ہین جسکا اظہار خلیفہ اور اس کی ساس نے کیا تھا، حالانکہ وہ دیباچہ مین تاریخ کے مطالعہ کرنے والے کو اس مبالغہ سے بچنے کی ترغیب دیتا ہے، جو مورخین اعداد کے متعلق کرتے ہین، مثلاً وہ کہتا ہے کہ سال بھر دن مین تین مرتبہ باورچی خانہ تک لکڑی لانے کے لئے ایک سو چالیس خچر مخصوص کردیئے گئے تھے اور لکڑی کا یہ تمام انبار ایک ہی دن مین جلا دیا گیا،

لیکن باایہمہ تاریخی حیثیت سے ابن خلدون کی جدت طرازی ایک حقیقی جدت طرازی ہے، کیونکہ نہ صرف عالم اسلامی مین بلکہ زمانۂ قدیم اور زمانۂ وسطی مین بھی نسبتہً وہ پہلا مورخ ہے جس نے تاریخ پر اس حیثیت سے نگاہ ڈالی کہ وہ ایک ایسا کل ہے جس کا تجزیہ نہین کیا جاسکتا، اور ان واقعات کی تحقیق کے لئے جنھون نے تاریخ کو پیدا کیا ہے، ایک طریقہ قائم کیا، نیز ایک ضمنی علم بھی ایجاد کیا، جو اس کے سمجھنے مین معین ہوا عالم اسلامی مین ایسے مورخ بہت کم ہین جو واقعاتِ تاریخی پر غور کرین، اور تنقید کے سادہ اور آسان ترین طریقے بھی ان سے نہ چھوٹ جائین، زمانۂ قدیم مین یونانی اور رومن مورخین مین یہ امتیازی شان پائی جاتی ہے کہ ان مین بعض مثلاً توکیدیدس مین تنقیدی وصف پایا جاتا ہے، بعض مثلاً ططیوس لیفیوس مین ادبی تفوق موجود ہے،

بعض مثلاً تایبیت واقعات کے سمجھنے کی بڑی مہارت رکھتے ہین، اور بعض مثلاً پولیب اور پلوٹارک اخلاقی حیثیت سے واقعات پر غور کرتے ہین، لیکن ابن خلدون نے تاریخ کو بہت زیادہ وسیع نگاہ سے دیکھا اور اس کی وجہ سے وہ اس قابل نظر آئی کہ اس کا مطالعہ خود اسی کے لئے کیا جائے، اور ان تمام اعتبارات اور علمی نتائج سے قطع نظر کرلی جائے جن کو اس سے پہلے کسی نے تاریخ سے الگ نہین کیا تھا،

(۲)

تاریخی مباحث کو ایک عمدہ روش پر لے چلنے اور ان غلطیون سے بچنے کے لئے جن مین مورخین پڑ گئے ہین، ابن خلدون نے سب سے پہلے ان اسباب سے بحث کرنا ضروری خیال کیا جن کی وجہ سے یہ غلطیان واقع ہوئی ہین، وہ ان کے سات سبب قرار دیتا ہے، جو تین اصول پر مبنی ہین،

(۱) ایک تو مصنفین کی جانبداری جو محض نفسیاتی اصول ہے اور ایسے اعتقاد سے پیدا ہوتی ہے جو مصنف کو فیصلہ کی آزادی سے روک دیتی ہے، اور اس کو ہر ممکن ذریعہ سے اس اعتقاد کی تائید پر مجبور کر دیتی ہے، مثلاً اپنی موجودہ فطرت کی بنا پر ایک شیعی کا ذاتی میلان یہ ہوتا ہے کہ وہ بنو امیہ کی تاریخ کو سخت سے سخت برائیون سے بھر دے، ایک دوسرا مصنف ابن خلدون کے قول کے مطابق انسان کے قدرتی میلان کی بنا پر طاقتور لوگون کی خوشامد کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، اسی طرح جو روایتین کسی مصنف کے آقا کی تائید کرتی ہین وہ ان کی اہمیت کو مبالغہ آمیز طریقہ پر بیان کرتا ہے، اور جن چیزون سے اس کی عظمت پر بٹہ لگتا ہے، ان سے قصداً خاموشی اختیار کرتا ہے، اس لئے سب سے پہلی شرط

جس کا مورخ کو لحاظ کرنا چاہیئے یہ ہے کہ وہ جانبداری سے احتراز کرے، غلطی کا دوسرا منشا یہ ہے کہ مورخ راویون کی تمام روایتون کی تصدیق کرے، اور اس کی وجہ سے وہ راوی کی ہر روایت کو بغیر تحقیق کے قبول کر لینے پر مجبور ہو جاتا ہے، اس قسم کی غلطی سے بچنے کا سب سے کامیاب ذریعہ یہ ہے کہ نہایت توجہ اور غور و فکر کے ساتھ اس طریقہ سے کام لیا جائے جس سے مسلمان اچھی طرح واقف ہین یعنی جرح و تعدیل کا طریقہ (IMPROBATIO ETJUSTIFICATIO) اس طریقہ کو حدیث کے راویون نے ایجاد کیا ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ محدث کی امانت اور سچائی کی تحقیق کیلئے نہایت دقیق بحث و تفتیش کی جائے اور اس بحث و تفتیش سے جو معلومات حاصل ہون، ان کو جمع کر لیا جائے اور جب کسی حدیث کی صحت کی تحقیق مطلوب ہو تو یہ مخصوص معلومات اس محدث پر منطبق کی جائین، جس نے اس حدیث کی روایت کی ہے، یہان تک کہ ان معلومات سے ضخیم کتابین مدون کر لی گئی ہین، جن کی طرف ہر عالم رجوع کر کے بعض ایسے قواعد مستنبط کر سکتا ہے جو ہر حدیث کے درجہ کے اندازہ کرنے مین مدد دیتے ہین، علمی حیثیت سے یہ قواعد "مصطلح الحدیث" کے نام سے جمع کئے گئے ہین،

جو تاریخی واقعات روایۃً بیان کئے جائین ان پر بھی اس طریقہ کو منطبق کرنا ضروری ہے، اگر راوی امین، راستباز، سلیم الذہن ہو تو اسکی روایت کی تصدیق کی جاسکتی ہے، لیکن اگر اس مین یہ تمام اوصاف نہین پائے جاتے تو ہم کو چاہیئے کہ اس پر اعتماد کلی نہ کرین، بلکہ صرف اسی قدر اعتماد کرین جو ان اوصاف کے مناسب ہو جو اس مین پائے جاتے ہین، اس لئے قدرتی طور پر ہم کو اعلان کر دینا چاہیئے کہ ہم جن واقعات

کی اس سے روایت کرتے ہین، ان کی صحت مین شک ہے، لیکن جن قصون کی روایت ایک ایسا مورخ کرتا ہے جس مین یہ شرائط بالکل نہین پائے جاتے، ہم ان کے قبول کرنے سے بداہۃً بالکل انکار کر دینگے، ان مؤلفین کی تعداد کا بھی جو ایک مسلہ کی روایت پر متفق ہون ہم کو لحاظ کرنا چاہئے، جس واقعہ کی روایت پانچ یا چھ معتبر مورخین کرتے ہین وہ اس واقعہ سے زیادہ سچا ہے جس کی روایت صرف ایک مؤلف کرتا ہے،

خلاصہ یہ کہ ابن خلدون نہایت معقول احکام کا لحاظ رکھتا ہے لیکن وہ محدثین اسلام کے احکام سے جو رسول اللہ صلعم کے اقوال و افعال کی روایت مین نہایت دقیق النظری سے کام لیتے ہین، الگ نہین ہین،

غلطی کا تیسرا منشا، تمدن کے حالات کی حقیقت سے ناواقفیت ہے[1] کیونکہ جو مورخ اجتماع کی حقیقت پر نگاہ نہین ڈالتا اور جو چیزین اجتماع کی حقیقت سے موافقت اور ناموافقت رکھتی ہین، ان مین فرق نہین کر سکتا، وہ واقعات کی تحقیق کا ایک قیمتی ذریعہ کھو دیتا ہے، ابن خلدون اپنے پیشرون سے اس بات مین ممتاز ہے کہ اس کے ہاتھ یہی ذریعہ آگیا اور اس نے مورخین کے لئے اس معیار کو ضروری قرار دے دیا، بلکہ وہ اپنے بعد کے ان مسلمان مصنفین سے بھی ممتاز ہے جنھون نے پہلے دونون قاعدون کا صرف اس قدر لحاظ رکھا کہ اس مین عیب و ہنر دونون یکسان طور پر پائے جاتے تھے، بلکہ عیب کا پلہ بھاری تھا، ابن خلدون تیسرے اصول کو بہت بڑی اہمیت دیتا ہے، کیونکہ تاریخی مسائل مین جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ایک واقعہ اجتماع کی حقیقت کے موافق ہے، جرح و تعدیل سے کام نہین لینا چاہئے، کیونکہ

---

[1] مقدمہ ص ۲۹،

جب ایک واقعہ فی نفسہ ناممکن یا اُس زمانہ اُس جگہ اور اُن حالات کے مخالف ہے، جن مین وہ پیش آیا ہے تو اس کی اور اس کے راویون کی ثقاہت کے متعلق بحث کرنا فضول اور سعی لاحاصل ہے، محدثین نے اپنے طریقہ کو صحیح طور پر پسند کیا ہے، کیونکہ وہ لوگ تاریخی واقعات سے بحث نہین کرتے، بلکہ صرف اس بات کی تحقیق کرتے ہین کہ جو کلام رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اس کو آپ نے ارشاد فرمایا ہے یا نہین؟ لیکن ان واقعات پر جو حدیث کی روایت سے تعلق رکھتے ہین، اجتماعی قوانین کا منطبق کرنا ضروری نہین ہے، کیونکہ وہ بلا واسطہ خداوند تعالیٰ کی ذات سے تعلق رکھتے ہین اور نقد وبحث کے شکنجے سے آزاد ہین، لیکن تاریخی واقعات پر میرے قاعدے کا منطبق کرنا ضروری ہے، اوران واقعات کی روایت کی صداقت اور صحت کے لئے اس مطابقت کا لحاظ رکھنا لازمی ہے، اس لئے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ان کا واقع ہونا ممکن ہے یا نہین؟ جب یہ صورت ہے، تو جو قانون روایتون مین حق و باطل کا امتیاز امکان واستحالہ کے ذریعہ سے کرسکتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم خود اجتماعِ انسانی پر غور کرکے یہ امتیاز کرین کہ کون سے حالات بذاتِ خود اور اس کی حقیقت کے مقتضا کے موافق اس کو لاحق ہوتے ہیں، اور کون سے حالات محض عارضی اور ناقابلِ لحاظ ہین، اور کون سے حالات اس کو عارض ہوسکتے ہین، اگر ہم ایسا کرین تو روایتون مین حق و باطل اور صدق وکذب مین باہم امتیاز کرنے کا یہ ایک برہانی قانون ہوگا، جس مین شک وشبہہ کی گنجایش نہ ہوگی، اور اس وقت جب ہم کسی اجتماعی حالت کو سنین گے تو ہم کو معلوم ہوجائیگا، کہ کونسی حالت ردوقبول کے قابل ہے، اور یہ ایک ایسا صحیح معیار ہوگا، جس کے ذریعہ سے مورخین اپنی روایتون

کے لئے صحت وصداقت کا راستہ تلاش کر سکیں[1] گے. لیکن تحقیقی طور پر یہ امکان کیا ہے؟ کیا وہ عقلی امکان ہے، جس کو عقلِ سلیم پیدا کرتی ہے، اور اس کو فلاسفہ الیئین اپنے نظریات مین استعمال کرتے ہین؟ یا وہ امکان عادی ہے جس کا اندازہ ہر چیز کی فطرت سے لگایا جاتا ہے؟ ابن خلدون نے اس موضوع پر نہایت وضاحت سے بحث کی ہے، وہ کہتا ہے کہ انسان کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ اپنی صریح عقل اور صحیح فطرت کے ذریعہ سے ممکن اور محال کی حقیقت مین امتیاز کرنا چاہئے، اور جو چیز امکان کے دائرے مین آجائے اس کو قبول کرنا اور جو چیز اس کے دائرے سے باہر ہو اس کو چھوڑ دینا چاہئے. لیکن ہم اس سے مطلق امکان عقلی مراد نہین لیتے. کیونکہ اس کا دائرہ نہایت وسیع ہے، اس لئے وہ واقعات کے درمیان حدفاصل نہین فرض کیا جاسکتا، بلکہ وہ امکان مراد لیتے ہین جو ہر چیز کے مادہ کے مطابق ہے اس لئے ہم ہر چیز کی اصل، جنس، صنف اور اس کی عظمت کی مقدار پر غور کر کے اسی نسبت سے اس کے حالات پر حکم لگائین گے، اور جو چیز اس کے دائرے سے باہر ہوگی اسکو ناممکن قرار دینگے[2]. غرض اس سے وہ امکان مراد ہے جو متکلمین کے نزدیک امکان عادی کے نام سے مشہور ہے، اور اس کی بنیاد عمدہ اندازکرنے پر قائم ہے، ایک عالم کے لئے چیزون کا اندازہ کرنا ضروری ہے، اور وہ اس کے زیرِ مطالعہ موضوع کے عمیق مطالعہ کا نتیجہ ہے، اور وہ ساتھ ساتھ اس موضوع پر بحث کرنے مین اسکی مدد کرتا ہے، لیکن مورخ کے لئے یہ اندازہ کیا ہے؟ اور وہ کیونکر اس اندازہ کو کر سکتا ہے؟ ابن خلدون کی رائے مین وہ اجتماع اور ان چیزون کے مطالعہ سے حاصل

[1] المقدمہ صفحہ ۲۱، [2] ؍ صفحہ ۱۵۲،

ہو سکتا ہے جو اجتماع کے وجود سے تعلق رکھتی ہین، یا دوسرے الفاظ مین اس علم کے مطالعہ سے جس کو خود اس نے ایجاد کیا ہے، کیونکہ اس کے مطالعہ سے انسان کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ چند ضروری اور عام علامتین ہین جن سے ایسے قوانین پیدا ہوتے ہین کہ جب کوئی مورخ تاریخ لکھنا چاہے تو ان کو پیشِ نظر رکھنا اس کے لئے لازمی ہو جاتا ہے،

اب ہم کو اس علم سے جس کا مطالعہ ہمارے لئے ضروری ہے ان قوانین کے استنباط کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے، جو ایک خاص قسم کی تاریخ کے لئے نہایت اہم ہین، کیونکہ وہ ابن خلدون کی اس تاریخی روش کی بنیاد ہین جس کی تشریح اس نے اپنے خطبہ مین کی ہے،

(۱)، **قانون العلیۃ** (سبب اور مسبب کا تعلق) ابن خلدون کہتا ہے،

"ہم دنیا اور دنیا کی تمام مخلوقات کو جس شکل مین دیکھتے ہین وہ یہ ہے کہ ان مین ایک خاص ترتیب و نظام پایا جاتا ہے، اسباب مسببات کے ساتھ ربط و تعلق رکھتے ہین، ایک مخلوق دوسری مخلوق سے وابستہ ہے، بعض موجودات بعض دوسری موجودات کی شکل بدل لیتے ہین، غرض نہ اس کی کوئی انتہا ہے، نہ ان عجائبات کا سلسلہ ختم ہوتا[1] اس حالت مین ہر عالم کا اصلی مقصد یہ ہونا چاہیئے، کہ ان علاقون کو معلوم کرے جو ایک خاص مخلوق اور اس کے اسباب کے درمیان پائے جاتے ہین، علماے طبیعۃ اور فلاسفۂ الٰہیین کا موضوعِ بحث یہی ہے، پھر ہم تاریخ کے سمجھنے کے لئے یہی روش کیون نہین اختیار کرتے ؟

[1] المقدمہ صفحہ ۸۰،

مورخ کا فرض یہ نہین ہے کہ اس قانون "سبب اور مسبب کے تعلق" کو ثابت کرے یا مظاہر اجتماعیہ مین اس کے مؤثرات کی تفسیر کرے، کیونکہ یہ علم الاجتماع کا موضوع ہے جس کو ابن خلدون وضع کرنا چاہتا تھا، البتہ مورخ کا یہ فرض ضرور ہے کہ وہ اس قانون کے وجود سے واقف ہو، اور اجتماع انسانی سے جو چیزین تعلق رکھتی ہین ان پر اس کے جس قدر اثرات پڑتے ہون ان پر نگاہ ڈالے، اور قبل اس کے کہ وہ کسی واقعہ کو ثابت کرے، یہ یقینی طور پر معلوم کرلے کہ وہ قانون سبب و مسبب کے موافق ہے۔

ابن خلدون کی جدت یہ نہین ہے کہ اس نے ایک ایسا قانون دریافت کرلیا، جس سے تمام دنیا واقف تھی، کیونکہ علت و معلول کا قانون ہمیشہ سے استنباط نتائج کا ایک اہم قاعدہ رہا ہے، بلکہ اس کی جدت یہ ہے کہ اس نے تاریخ پر اس کو منطبق کرنا چاہا اور یہ ثابت کیا کہ مظاہر اجتماعیہ کے درمیان ایک ضروری تعلق ہے جس کے بغیر اجتماع کا ثبات اور تغیر سمجھ مین نہین آسکتا، درحقیقت ابن خلدون اصول جبر تاریخی کا معتقد تھا، اور ہم صحیح طور پر یہ قیاس کرسکتے ہین کہ اس حیثیت سے اس کو مونتسکیو پر تقدم حاصل ہے، ہم یہ یقین تو نہین کرسکتے کہ مونتسکیو نے ابن خلدون کو پڑھا تھا اور نہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ ابن خلدون اس اصول تک اسی طریقہ سے پہنچا ہے جس کو مونتسکیو نے اختیار کیا تھا، یا یہ کہ اس نے اسی وضاحت بالخصوص اسی تعمق کے ساتھ اس کی تشریح کی ہے، جن کے ساتھ مونتسکیو نے اس کی تشریح کی تھی، دونون کے ذہن مین بڑا فرق ہے، البتہ ابن خلدون اور مونتسکیو دونون اس پر متفق ہین کہ اس نظریہ کو ہر اس بحث کی بنیاد قرار دینا چاہئے جس کا اجتماع سے تعلق ہو،

لیکن جن مظاہر کو ہم دیکھتے ہیں انکے تمام اسباب کا معلوم کر لینا ہماری طاقت سے باہر ہے، کیونکہ بعض اسباب ایسے ہیں جو عمیق سے عمیق بحث سے بھی معلوم نہیں ہو سکتے، لیکن اگر ہم چند مظاہر کے اسباب نہ سمجھ سکیں اور اس بنا پر ان کو بخت و اتفاق کی طرف منسوب کر دیں تو یہ ایک جہالت ہو گی، اگرچہ ابن خلدون بھی "بخت و اتفاق" کا لفظ استعمال کرتا ہے لیکن یہ استعمال "مخفی اسباب" کے معنی میں ہوتا ہے، اور ابن خلدون کی شان بھی یہی ہے کہ وہ اس سادہ تعلیل "بخت و اتفاق کی تعلیل" کے سامنے سر جھکائے، اور یہ اعتراف کرے کہ ہمیشہ صحیح اور یقینی طریقہ پر قوانین عالم کے ادراک سے عقل بشری قاصر ہے، اور جب کوئی ایسی چیز پیدا ہو جائے جس کے اسباب اس کو معلوم نہ ہوں تو اپنے اکثر پیشروؤں کی طرح مبہوت نہ ہو جائے، اور کورنو کی طرح یہ خیال نہ کرے کہ سبب بذات خود بخت و اتفاق کا ایک اثر ہے، یعنی اسباب کے دو مختلف سلسلے جب "اتفاقاً" باہم ملتے ہیں تو یہ اثر پیدا ہوتا ہے، یہ ایک ایسا اصول ہے جو فلسفہ عقلیہ کا مخالف ہے،

لیکن باوجود اس کے جس قانون پر ابن خلدون نہایت پختہ یقین رکھتا ہے، اس میں بعض استثنائات بھی پائے جاتے ہیں، وہ اگرچہ بخت و اتفاق کا قائل نہیں ہے لیکن وہ ایک دوسرے اصول کا قائل ہے، جو بخت و اتفاق سے زیادہ قانون سبب کی بیخکنی کرتا ہے، یعنی "خارق العادت تاثیر" جس کو ابن خلدون خدا اور روح کی طرف منسوب کرتا ہے، چونکہ ابن خلدون ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہے، اس لئے وہ معجزات اور کرامات پر خواہ وہ رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب ہوں یا اولیاء کی طرف، ایمان لاتا ہے، اور ہر زمانہ اور ہر مقام پر اس کے ممکن الوجود ہونے کو تسلیم کرتا ہے، اور متکلمین

کی تعریف کے مطابق معجزہ یا کرامت ایک ایسی چیز ہے جو طبعی قوانین کو توڑ دیتی ہے اور اسی وجہ سے وہ انبیاء کی صداقت اور اولیاء کی ولایت کی قطعی دلیل ہے صرف یہی نہیں، بلکہ ابن خلدون جو ایک طرف تصوف سے اور دوسری طرف اسکندریہ اسکول کے فلسفۂ الٰہیہ اشراقیہ سے متاثر ہے یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ بعض انسانی روحوں میں ایک ایسی خارق عادت قوت ہوتی ہے، جس کے ذریعہ سے وہ نہ صرف آیندہ کے لئے پیشین گوئی کرسکتی ہیں، بلکہ واقعات کی رفتار پر بھی اثر انداز ہوسکتی ہیں

ابن خلدون اسی پر قناعت نہیں کرتا، بلکہ وہ سحر کا بھی معتقد ہے، ایک ماہر جادوگر "طلاسم" کی قوت یا بعض منتروں کی قوت سے جس کو وہ پڑھتا ہے، فطری قوانین کو بدل سکتا ہے، لیکن کیا اس بے راہ روی پر قانون سبب غالب آسکتا ہے؟ ابن خلدون جادو اور اس کے متعلق تمام علوم سے بیزاری ظاہر کرتا ہے، لیکن صرف یہ بیزاری کافی نہیں ہے، ضرورت تو اس بات کی تھی کہ وہ اسکے نتائج پر ایمان نہ لاتا۔

ابن خلدون کی رائے میں قانونِ سبب جو تاریخ پر حاوی ہے اس کا لحاظ صرف مورخ ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ ہر اس شخص کے لئے اس کا جاننا ضروری ہے، جو حاکمانہ کام کرتا ہے وہ اس کو ایک تاریخی تقدیر سمجھتا ہے، اور وہ ایک ایسی چیز ہے جو واقعات کی رفتار میں شخصی ارادہ اور بادشاہوں کے اثر کو بے کار کر دیتی ہے "جبکہ بڑھاپا سلطنت کے لئے ایک قدرتی چیز ہے تو وہ اسی طرح واقع ہوگا جس طرح طبعی امور واقع ہوتے ہیں، جیسے کہ حیوانی مزاج میں بڑھاپا واقع ہوتا ہے، بڑھاپا ایک مزمن مرض ہے جس کی دوا اور جس کا ازالہ ناممکن ہے، کیونکہ وہ ایک طبعی چیز ہے اور طبعی امور میں تبدیلی نہیں واقع ہوتی" ایسی حالت میں اس قضائے مبرم

لے المقدمہ ص ۲۹۰ ج ۲

کے سامنے سر جھکا دینا چاہئے، اور شخصی ارادہ کو قوانینِ زندگی کا محکوم ہونا چاہئے، خود زندگی کو اس کا محکوم نہین بنانا چاہئے،

۲- قانون تشابہ - ابن خلدون نے اجتماع انسانی مین دو قوانین کا انکشاف کیا ہے، جن مین ہمیشہ تعارض واقع ہوتا ہے، ان مین پہلے قانون کا نام ہم قانون تشابہ رکھ سکتے ہین، "اگر روایتون مین غائب کو حاضر پر اور حاضر کو ماضی پر نہ قیاس کیا جائے تو بعض اوقات ان مین لغزش اور کجروی سے محفوظ نہین رہا جا سکتا[1]" "ماضی مستقبل کے ساتھ اس سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، جس قدر پانی، پانی سے مشابہ ہے[2]"

اس لئے تمام مجتمعات انسانی بعض وجوہ سے متشابہ ہین، لیکن ابن خلدون تمام اجتماعی مشابہات کو تارد کی طرح قانون تقلید کی طرف منسوب نہین کرتا، کیونکہ اس کے اعتقاد مین ایمین اس سے زیادہ پیچیدگیاں پائی جاتی ہین، بلکہ وہ اس کی تشریح مذہب، فلسفہ الٰہیہ اور تقلید کے ذریعہ سے کرتا ہے، مشابہاتِ اجتماعیہ کا اصلی سبب جنس انسانی کا اتحاد عقلی ہے اور یونان و عرب کے فلاسفہ الٰہیین نے نہایت عمدگی کے ساتھ اسی کی تشریح کی ہے، اور اسی پر ابن خلدون نے مقدمہ کے متعدد مقامات پر اعتماد کیا ہے، کوئی شخص ایسا نہین ہے جو دو انسانی روحون مین فرق کرتا ہو، اگر کبھی ایسا فرق پایا جاتا ہے تو اس کا سبب آسمانی امتیاز ہوتا ہے اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلعم اور اولیا کی روحون کو تفوق حاصل ہوا ہے،

درحقیقت اس اتحاد کا پتہ اتحاد اصل سے چلتا ہے، جس کا ذکر تورات اور قرآن دونون مین موجود ہے، اگرچہ ابن خلدون قومیتون کے اختلاف کے اثر کا معترف ہے، تاہم وہ اس مذہبی اصول کا منکر نہین، اور اس کے خیال مین قومیتون کا اختلاف

[1] المقدمہ ص، [2] المقدمہ ص ۸

محض ایک امر عارضی ہے، اور وہ ایک دوسرے قانون پر مبنی ہے جو مجتمع انسانی پر قانونِ تشابہ کے خلاف حکومت کرتا ہے، ہمارا یہ مقصد نہین ہے کہ مسلمانون نے کبھی اتحادِ اصل کا انکار نہین کیا، بلکہ چوتھی صدی ہجری سے متعدد فلاسفہ بالخصوص ابو العلاء معری نے اس کا انکار کیا، بلکہ ابو العلاء معری نے ابن خلدون سے پہلے ہی قانون تشابہ کا اعتراف کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے "تاریخ ایک ایسا قصیدہ ہے جس کا قافیہ کبھی نہین بدلتا"[1] لیکن وہ دنیا کے تشابہ کی برائی بیان کرتا ہے، اور ابن خلدون اس قانون سے دنیا کے اچھی طرح سمجھنے کا کام لیتا ہے،

ابن خلدون نے اپنے تجربہ سے تشابہ اجتماعی کا ایک تیسرا سبب معلوم کیا، یعنی تقلید اور اس کو تین قسمون مین منقسم کیا، پہلی قسم اس تقلید کی ہے جو رعایا حاکم کی کرتی ہے، اس نے اپنے اس قول مین "حالتون اور عادتون کے بدلنے کا ایک علم سبب یہ ہے کہ ہر نسل کی عادتین اس کے بادشاہ کی عادتون کے تابع ہوتی ہین"[2] یہی تقلید مراد لی ہے، دوسری قسم اس تقلید کی ہے جو غالب مغلوب کی کرتا ہے "صاحب ملک اور صاحب اقتدار لوگ جب سلطنت پر غلبہ پاتے ہین تو وہ لازمی طور پر ان لوگون کی عادتین اختیار کرتے ہین جو ان سے پہلے تھے، اور اس کے بہت بڑے حصہ کے پابند ہو جاتے ہین، لیکن اس کے ساتھ اپنی نسل کی عادتون سے بھی بے اعتنائی نہین کرتے"[3] تیسری قسم کی تقلید اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی وہ تقلید جو مغلوب غالب کی کرتا ہے "تم دیکھتے ہو کہ مغلوب، لباس، سواری اور ہتھیار مین اور ان کے بنانے اور ان کی شکلون مین بلکہ تمام حالات مین ہمیشہ غالب کی مشابہت اختیار کرتا ہے"[4]

[1] مترجم نے اس موقع پر اس کے بعض عربی اشعار سے استدلال کیا ہے [2] المقدمہ صفحہ ۲۳ [3] ایضاً [4] ایضاً صفحہ ۱۲۳

لیکن تقلید ابتداءً تغیرات پیدا کرتی ہے، کیونکہ دوسری عادتون کے اختیار کرنے کے لئے مقلد کو مجبوراً بعض عادتین چھوڑنی پڑتی ہین، اور امتداد زمانہ سے یہی تغیرات مقلد اور مقلد بہ کے درمیان مشابہات بن جاتے ہین تو کیا ابن خلدون کی اس بحث سے کہ مجتمع انسانی پر تقلید کا اثر پڑتا ہے، لازمی طور پر ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ ابن خلدون اور تارد مین کس قدر مشابہت ہے؟ اس کا جواب نفی مین ہے اور اسکی وجہ بھی صاف وسادہ ہے کیونکہ ابن خلدون نے نظریۂ تقلید کو وضع نہیں کیا، بلکہ اس کے قول کے مطابق اس نے اس کے سوا اور کچھ نہین کیا کہ اس مشہور مثل "الناس علی دین ملوکھم" کی تفسیر مین وسعت پیدا کر دی اور درحقیقت ہم ایسے مثل اور وسیع تخیل کا مقابلہ ایک ایسے عظیم الشان تخیل یعنی ایک منظم نظریہ کی ایجاد سے نہین کر سکتے،

۳- **قانون تباین**، تمام اجتماعی چیزین ہر حیثیت سے متماثل نہین ہین بلکہ ان کے درمیان بہت سے فروق پائے جاتے ہین جن کا لحاظ رکھنا مورخ کیلئے ضروری ہے، تاریخ مین ایک مخفی غلطی یہ ہوتی ہے کہ زمانون کے بدلنے اور گذرنے سے قومون اور نسلون کے حالات مین جو تبدیلی پیدا ہوتی جاتی ہے، اس کو فراموش کر دیا جاتا ہے، یہ ایک نہایت سخت اور مخفی مرض ہے، کیونکہ وہ ایک طویل مدت کے بعد پیدا ہوتا ہے، اس لئے اس کو صرف معدودے چند لوگ سمجھ سکتے ہین، کیونکہ دنیا اور قومون کے حالات اور ان کی عادتین اور ان کے طریقے ہمیشہ ایک ہی روش پر قائم نہین رہتے، بلکہ زمانہ کے ساتھ ساتھ ان مین اختلاف پیدا ہوتا رہتا ہے اور ایک حالت دوسری حالت سے بدلتی رہتی ہے،[1]

[1] مقدمہ ص ۲۴

قانون تشابہ کی بنیاد تو کبھی عقلی اصول پر اور کبھی واقعات پر قائم ہوتی ہے، لیکن قانون تباین محض ایک تجربی قانون ہے اور ان اسباب مین نہین ہے، جو مذہب اور فلسفہ مابعد الطبیعہ کے حدود مین آتے ہین، ابن خلدون اس کو جغرافیانہ، طبعی، اقتصادی اور سیاسی اسباب کی طرف منسوب کرتا ہے، اور اتحاد روح واتحاد اصل کے باوجود اجتماع انسانی ایسے مؤثرات سے متاثر ہوتا ہے جو اس مین اختلاف وتباین پیدا کرتے ہین،

غرض پہلی چیز تو اقلیمی اثر ہے جس کو ابن خلدون نے نہایت اہمیت دی ہے، اس کے بعد جغرافیانہ اثر ہے، جس سے بدویون اور شہریون مین اور اس آبادی مین جو سمندر کے کنارے آباد ہے، اور اس مین جو سمندر سے دور اندرونی مقامات مین رہتی ہے، اختلاف پیدا ہوتا ہے، اقتصادی اثر بھی اس اختلاف کا سبب ہوتا ہے، کیونکہ جو جماعت زراعت کا پیشہ اختیار کرکے آرام کے ساتھ زندگی بسر کرتی ہے اس کا ماحول بدویانہ زندگی کے ماحول سے مختلف ہوتا ہے، سب سے اخیر مین اجتماع طرز حکومت کے اثر سے بدلتا ہے،

اجتماع ان تمام مؤثرات سے متاثر ہوتا ہے، اس لئے مورخین جن غلطیون کے مرتکب ہوتے ہین وہ زیادہ تر اس لئے واقع ہوتی ہین کہ وہ یا تو ان مؤثرات سے واقف نہین ہوتے یا ان کے نتائج کا اندازہ نہین کرتے،

جو مورخ ان تینون قوانین کا جنکا ذکر ہم نے کیا اور ان کے مؤثرات کا لحاظ رکھتا ہے، اس کو ایک قسم کا صحیح اندازہ حاصل ہوجاتا ہے، اور اس کے ذریعہ سے وہ تاریخی واقعات کا فیصلہ کرسکتا ہے، بالخصوص صحیح وغلط مین امتیاز کرسکتا ہے، خود ابن خلدون نے چند تنقیدی مثالین بیان کی ہین جو انہی قوانین پر مبنی ہین اور ان مین زیادہ تر

صحیح ہین، مثلاً اسکندریہ کی تعمیر کے متعلق جو یہ خرافات بیان کی جاتی ہے کہ "اسکندر ایک شیشہ کے صندوق مین بیٹھ کر دریا مین اس لئے گھسا کہ ان شیطانون کا چہرہ پہچان لے جو شہر کی تعمیر مین رکاوٹ پیدا کرتے ہین، اور جب دریا سے باہر نکلا تو حکم دیا کہ ان کی صورتین بنائی جائین، شیطان ان سے خوفزدہ ہو کر بھاگ گئے، اور اطمینان کیساتھ شہر تعمیر ہوگیا" وہ عقلی اصول کے مطابق غلط ہے، اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہئے کہ وہ تکذیب کے اہم اسباب مین ایک سبب ایسا بیان کرتا ہے جو اس کے زمانہ کی ذہنیت کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اور وہ یہ کہ شیطانون کی صورت بنانا ناممکن ہے، کیونکہ وہ مختلف شکلین اختیار کرتے رہتے ہین۔[1]

ابن خلدون قانون تشابہ کے مطابق یہ بھی بیان کرنا چاہتا ہے کہ زمانۂ قدیم اور زمانۂ جدید کے درمیان مورخین کے خیال مین جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ صحیح نہین ہے، بالخصوص دونون زمانون کے انسانون کے جسم کی ضخامت مین، اسپنسر نے کتاب التربیۃ مین جو طریقہ اختیار کیا ہے اسی طریقہ سے ابن خلدون بھی اس خیال کی تشریح کرتا ہے، یعنی قدماء کی زندگی کے جو آثار باقی رہ گئے ہین اُنہی سے یہ استدلال کرتا ہے کہ وہ خلقت مین اس سے اور اس کے معاصرین سے کسی چیز مین مختلف نہ تھے، کیونکہ ان کے مکانات اور ان کے شہرون کے دروازے ہمارے مکانون اور دروازون کے مشابہ ہین، اس لئے ہم یہ کیونکر سمجھ سکتے ہین کہ وہ ہم سے بڑے اور طاقتور تھے، ابن خلدون نے اس غلط رائے کے اسباب کی تحقیقات کی تو اس کو معلوم ہوا کہ سیرت کے بہت سے راویون نے خلقت کی رفتار کے اندازہ کرنے مین بے راہ روی اختیار

[1] مقدمہ صفحہ ۳۰،

کی ہے، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ وہ دورِ انحطاط مین ہین، اور قدما ان سے زیادہ توی اور طویل العمر تھے، وہ اس غلطی مین آثارِ قدیمہ کی عظمت کو دیکھکر پڑ گئے، اور یہ بھول گئے کہ قواے بشری نے ان کے قائم کرنے مین آلات سے مدد لی ہے، اور ان کی تعمیر کئی نسلون مین ہوئی ہے،

دوسرے موقع پر ابن خلدون قانون تباین سے کام لیتا ہے اور اس خرافات کی تکذیب کرتا ہے کہ حبشی حام کی نسل سے ہین، اور ان کا رنگ اس لئے سیاہ ہو گیا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام جب حام سے خفا ہوے تو خدا سے دعا کی کہ وہ اس کا اور اس کی اولاد کا جسم سیاہ کر دے اور ان کو اس کے دونون بھائیون کی اولاد کا غلام بنا دے، لیکن ابن خلدون کہتا ہے کہ حبشیون کی سیاہی کا سبب ان کا ماحول ہے، لیکن مورخین نے گرم و سرد ملکون کے درمیان تفریق و امتیاز نہین کیا، بلکہ تورات مین یہ پڑھ کر کہ حام حبشیون کے باپ ہین یہ اعتقاد قائم کر لیا کہ ان کے جسم کی سیاہی کا سبب حضرت نوح علیہ السلام کی لعنت ہے، حالانکہ ہم کو تجربۃً معلوم ہے کہ اگر ایک گورا آدمی حبشیون کے ملک مین سکونت اختیار کرے تو اس کا رنگ پہلے گندمی ہو جائے گا اور بالآخر اس کی اولاد حبشی ہو جائے گی، اسی طرح حبشی لوگ جب معتدل ملکون مین سکونت پذیر ہو جاتے ہین تو ان کا رنگ چمک اٹھتا ہے اور بدلتے بدلتے سفید ہو جاتا ہے،

لیکن ابن خلدون اپنے اصول کے منطبق کرنے مین ہمیشہ پوری دقت نظری سے کام نہین لیتا یا دوسرے الفاظ مین ان موثرات کا مقابلہ نہین کر سکتا جو اس پر بہت کچھ اثر ڈالتے ہین، وہ کبھی تو مذہب سے متاثر ہو جاتا ہے، جس کا اثر اس کی

روح پر تربیت اور ماحول سے زیادہ پڑتا ہے، کیونکہ اس زمانہ مین مذہب سخت سے سخت آزاد اور سخت سے سخت بے تعصب آدمی کو بھی اپنے زیر اقتدار کرلیتا تھا، مثلاً جن مورخین نے مصر اور شمالی افریقہ کے خلفاے فاطمین اور ادارسہ امراے مراکش کے نسب پر نکتہ چینی کی ہے، ان پر وہ تنقید کرتا ہے، کیونکہ ان دونون خاندانون کا نسب رسول اللہ صلعم کے نسب سے ملتا ہے، لیکن اس نسب کی حقیقت مین جو تحریف واقع ہوئی ہے، اس کو ابن خلدون بغداد کے عباسی خلفار کی غیرت کی طرف منسوب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر ان دونون خاندانون کے بانی جھوٹے ہوتے تو نہ اپنے دشمنون کو مغلوب کرسکتے اور نہ اپنی سلطنت قائم کرسکتے، جھوٹ کی عمر بہت کم ہوتی ہے، خدا نے جھوٹون پر لعنت کی ہے، اوران کی خیانتون کے راز کے فاش کرنے کا وعدہ لیا ہے، اس کے بعد فاطمیین اور ادارسہ کی جانب سے اپنی مدافعت کو ان الفاظ مین ختم کرتا ہے، "مین نے دنیا مین ان کی جانب سے مدافعت کی ہے، اور مجھے توقع ہے کہ وہ قیامت کے دن میری جانب سے مدافعت کرینگے" [1]

وہ کبھی ذاتی مصلحت کے اثر سے بھی متاثر ہوکر اپنے اصول اور اپنے طریقہ سے ہٹ جاتا ہے، اس نے موحدین کی سلطنت کے زیر سایہ زندگی بسر کی، اوران کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے یہ ثابت کرنا چاہا کہ اس خاندان کے بانی کا یہ خیال صحیح ہے کہ اس کا نسب رسول اللہ صلعم سے ملتا ہے، لیکن اس نے اس معاملہ مین کسی علمی بحث اور روایت سے استناد نہین کیا، بلکہ اس کی بنیاد ایسے تخیلات پر قائم کی جو مبالغہ اور عجائب پرستی پر مبنی ہین، مثلاً یہ کہ سلطنت ادارسہ کا بانی مراکش مین لاولد مرا لیکن اس کے

---

[1] مقدمہ صفحہ ۲۰۔

انتقال کے چند ہی مہینے کے بعد اس کی بی بی نے جو قوم بربر سے تعلق رکھتی تھی، فوج کے سامنے ایک بچے کو پیش کر کے کہا کہ وہ اس حکومت کے بانی ادریس کا لڑکا ہے۔ ابن خلدون اس خیال کی صحت کی تائید اس طرح کرتا ہے کہ نکاحی اولاد کے نسب کی صحت حدیث سے ثابت ہے" اور ادریس اپنے باپ کے بستر پر پیدا ہوا (اور حدیث مین ہے کہ) الولد للفراش[1]"

ابن خلدون کو جب کسی ضعیف مسئلہ کی تنقید کا موقع ملتا ہے، تو وہ قصداً یا سہواً اس سے غفلت برتتا ہے، مثلاً یہ روایت کہ جب دولت فاطمیہ کا بانی عبید اللہ المہدی افریقہ کو بھاگا تو خلیفہ عباسی (معتضد) نے حاکم برقہ کے پاس ایک خط بھیجا کہ اس کو گرفتار کرلے" قابل تنقید تھی، اور ابن خلدون اس خط کے متعلق بحث و تفتیش کرسکتا تھا لیکن اس نے اس کی پروا نہین کی، بلکہ صرف اس قدر بیان کرنے پر قناعت کی کہ خلیفہ عباسی نے اس مفرور کی گرفتاری کا حکم اس لئے بھیجا تاکہ یہ ثابت ہوجاے کہ وہ رسول اللہ صلعم کی اولاد سے تھا، اگر ایسا نہ ہوتا تو خلیفہ اس کے معاملہ کو اہمیت کیون دیتا[2]؟ بلکہ ابن خلدون کبھی کبھی اپنی تنقید مین مضحکہ انگیز سادہ لوحی بھی شامل کر دیتا ہے، مثلاً وہ خلیفہ ہارون رشید کی شرابخواری کی تکذیب اس لئے کرتا ہے کہ وہ نہایت پرہیزگار تھا، روزانہ سو رکعتین نماز پڑھتا تھا، اور ایک سال جہاد اور دوسرے سال حج کرتا تھا[3]۔

اب ابن خلدون کی تاریخی روش کی قدر و قیمت کیا ہے؟ ہم اس فصل کی ابتدا مین کہہ چکے ہین کہ تاریخ مین بنیادی مسئلہ کو اس نے چھوڑ دیا ہے، کیونکہ نہ تو وہ ماخذون

[1] مقدمہ صفحہ ۲۱ [2] مقدمہ صفحہ ۱۰ [3] ایضاً

کی بحث وتحقیق کرتا، حالانکہ یہ مورخ کا پہلا فرض ہے اور نہ اس شکل کی پرواکرتا جس مین ایک مورخ واقعات کو پیش کرتا ہے، حالانکہ اس کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے، بلکہ وہ خاص طور پر ان واقعات پر غور و فکر کرتا ہے، جن کا انکشاف ایک ایسے فلسفہ مین ہوتا ہے جس کا موضوع اجتماع بشری ہے، لیکن یہ فلسفہ تاریخ مین شامل نہین ہے یا کم از کم اس کا تاریخ مین شامل ہونا ضروری نہین ہے، کیونکہ ہم کہہ چکے ہین کہ تاریخ کا مقصد جیسا کہ ہم آج سمجھتے ہین، یہ ہے کہ ماخذون کی سند و اعتماد سے گذشتہ واقعات کو ثابت کیا جائے، اور یہ ایک ایضاحی علم ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہین ہین کہ اب تک فلسفۂ تاریخ کا وجود نہین ہوا ہے یا یہ کہ اس کے موجود ہونے کی گنجایش ہی نہین، جیسا کہ بہت سے جدید مورخین کہتے ہین، بلکہ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ اگر یہ فلسفہ موجود ہے یا کبھی موجود ہو سکتا ہے تو اس کا جزو تاریخ ہونا ضروری نہین، اور اگر وہ طبعًا تاریخ کا اس لئے محتاج ہے کہ وہ تاریخی واقعات پر مبنی ہے تو ہم یہ نہین سمجھ سکتے کہ تاریخ کی تشریح مین اس سے کیونکر کام لیا جا سکتا ہے؟

اس بنا پر ابن خلدون کی تاریخی روش کی بنیاد ہی سرے سے غلط ہے، اس کا خیال ہے کہ تاریخ ایک اجتماعی بحث ہے، اور تاریخ کے لکھنے اور سمجھنے کے لئے اجتماع بشری کا علم ضروری ہے، لیکن اجتماع بشری کے مطالعہ کی کیا صورت ہے؟ کیا اس کا مطالعہ تاریخ کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو واقعات کا ایک سطحی معائنہ ہے؟ یا دوسرے علم کے ذریعہ سے جو واقعاتِ تاریخی کے مطالعہ سے پیدا ہوتا ہے؟ ابن خلدون ان سوالات کا یہ جواب دیتا ہے کہ اس کا ذریعہ وہی پہلا طریقہ ہے، لیکن اس دور[1] سے بچنے کی

[1] منطق و فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ زید عمرو پر اور عمرو زید پر موقوف ہو یعنی

کیا صورت ہے؟ وہ اس سے بحث نہین کرتا، اور اگر بحث کرے بھی تو کامیاب نہین ہوسکتا لیکن ابن خلدون اگرچہ کسی تاریخی طریقہ کے ثابت کرنے مین کامیاب نہ ہوسکا تاہم یہ واقعہ ہے کہ اس نے اس کو ایجاد کیا اور بہت سے موقعون پر اس مین واضح اور صحیح خیالات کی تشریح کی لیکن ہمارا مقصد یہ بیان کرنا نہین ہے کہ ابن خلدون اپنے مقصد مین کامیاب ہوگیا، بلکہ ہم اس کے کارنامے کی تشریح کرنا اور اس کو سمجھنا چاہتے ہین اور اس نے جو انکشاف کیا ہے اس پر نئے سرے سے گہرے طریقہ پر ان مسائل کے سلسلہ مین بحث کرنا چاہتے ہین جو اس کے زمانہ مین بھی سخت ناقص رہ چکے ہین،

(بقیہ حاشیہ صفحہ) دو چیزین باہم ایک دوسرے پر موقوف ہون، اہل منطق اس کو محال سمجھتے ہین،

تیسری فصل

(۱) مقدمہ کی غرض کی توضیح۔ (۲) ابن خلدون سے پہلے اجتماعی مباحث۔

(۳) ابن خلدون کا اجتماع کو سمجھنا اور اس کا مطالعہ کرنا۔ (۴) مقدمہ اور علم اجتماع

(۱)

چونکہ ابن خلدون کا خیال ہے کہ تاریخ کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہونا چاہیئے کہ وہ قصوں کے ذریعہ سے اجتماع بشری کے مختلف ادوار و اشکال کے انقلابات کی تشریح کرے، اس لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم سب سے پہلے ان قوانین کا مطالعہ کریں جن کے مطابق یہ انقلاب پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ابن خلدون یہ تسلیم نہیں کرتا کہ حوادث بغیر نظم و ترتیب کے محض بخت و اتفاق سے پیش آتے رہتے ہیں، بلکہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ چند قوانین ہیں جو اجتماعی حرکت کے محرک ہوتے ہیں، اور ان قوانین سے بحث کرنے کیلئے خود اجتماع کا مطالعہ ضروری ہے، اور یہ مطالعہ ایک مستقل علم (SUEGENERIS) کا موضوع ہے جس کا نام ابن خلدون نے "علم العمران" رکھا ہے،

جو حوادث اجتماع بشری میں رونما ہوتے ہیں اُنہیں سے ہر ایک پر ابن خلدون مستقلاً نگاہ نہیں ڈالتا اور ایک کو دوسرے سے الگ کر کے ان سے بحث نہیں کرتا، کیونکہ اسکے خیال میں وہ سب ایک ایسا مجموعہ ہوتے

ہیں، جس کے اجزاء باہم پیوستہ ہو کر ایک دوسرے پر اثر ڈالتے رہتے ہیں، اس کے ساتھ یہ مجموعہ ایسے مؤثرات کے زیر اقتدار رہتا ہے جو اجتماع کی ذات سے تو الگ ہوتے ہیں لیکن اس پر بہت زیادہ اثر کرتے ہیں،

اس بنا پر ہمارے سامنے قوانین کے "مختلف مجموعے ہیں، ایک کا تعلق تو اجتماعی حوادث سے اس معنی میں ہے کہ ان کا وجود خود اجتماع پر مترتب ہوتا ہے، اگر خود اجتماع موجود نہ ہو تو ان کا وجود بھی نہیں ہو سکتا اور دوسرا اجتماع سے بالکل الگ ہے، اور وہ صرف قدرتی حوادثات سے تعلق رکھتا ہے، مثلاً بدویانہ زندگی کا شہری اور تمدنی زندگی سے بدلنا، ایک ایسا واقعہ ہے جو اجتماع سے باہر نہیں پیدا ہو سکتا، اور جن قوانین کے ذریعہ سے اس واقعہ کے وجود کی تکمیل ہوئی ہے، ہم ان کو اجتماعی قوانین کہہ سکتے ہیں، لیکن حوادثات فضائیہ کا وجود اجتماع پر موقوف نہیں ہے، البتہ وہ ان مقررہ قوانین کے مطابق جن کا وجود اس پر مترتب نہیں ہوتا، اجتماع پر اثر انداز ہوتے ہیں،

یہ دونوں مجموعے اجتماع پر مستقلاً ایک دوسرے سے الگ ہو کر اثر نہیں کرتے بلکہ صرف ایک ساتھ پائے ہی نہیں جاتے، بلکہ ان کے مؤثرات اس قدر مخلوط و متحد ہو جاتے ہیں کہ جب ہم ایک اجتماعی واقعہ کو دیکھتے ہیں تو وہ ہم کو اس قدر پیچیدہ نظر آتا ہے کہ جب تک ہم اس واقعہ کو تحلیل نہ کر لیں اور اس کے متعدد اور مختلف اسباب نہ پیدا کر لیں اس کو سمجھ ہی نہیں سکتے،

پس مقدمۂ ابن خلدون کا مقصد انھی قوانین کی شرح اور ان طریقوں کا ثابت کرنا ہے، جن کے ذریعہ سے وہ اجتماع پر اثر ڈالتے ہیں، تاکہ اس طریقہ سے تاریخ کا صحیح

طور پر سمجھنا ممکن ہو،

(۲)

ابن خلدون کو یقین کامل ہے کہ اس نے جس علم کو ایجاد کیا ہے وہ ایک مستقل (SUIGENERIS) علم ہے، کیونکہ عربی منطق کے مطابق اس مین مستقل علم کے خواص پائے جاتے ہین، اس کا ایک خاص موضوع ہے، اس کے خاص مسائل ہین، اور اس کا خاص مقصد ہے، اور ابن خلدون کی کوشش یہ ہے کہ اس کو ان علوم سے ممتاز کر دے جو اس سے پہلے عام طور پر مشہور تھے، اور جو اس سے تعلق رکھتے ہین یعنی منطق اور بلاغت اور سیاست، وہ کہتا ہے کہ بعض ان مسائل سے جن سے یہ علم بحث کرتا ہے دوسرے علوم مین بھی بحث کی جاچکی ہے، لیکن اس بحث کا طریقہ اور اس کا مقصد اس سے مختلف تھا، مثلاً اصول فقہ مین لغت سے بحث کیجاتی ہے لیکن اس لئے نہین کہ وہ ایک اجتماعی چیز ہے، یا یہ کہ اس کا مقصد تاریخ کی توضیح ہے، بلکہ اس لئے کہ وہ ایک دینی مسئلہ ہے اور اس کے ذریعہ سے ان قواعد کی تشریح کی جاسکتی ہے، جن کے بموجب قرآن مجید کو سمجھنا چاہئے، علم کلام حکومت کے وجود کی ضرورت سے بحث کرتا ہے، لیکن یہ خلافت کے نظام دینی ہونے کا طبعی نتیجہ ہے، لیکن یہ مسئلہ کہ خلافت حکومت کی شکلون مین سے ایک شکل ہے اور حکومت ایک اجتماعی چیز ہے، اس سے متکلمین کو بحث نہین، اس بنا پر ابن خلدون کا یہ عقیدہ بالکل صحیح ہے کہ اس نے سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کیا، اور سب سے پہلے اس کی شرح کی، اس کو اس پر بڑا ناز ہے، کیونکہ اس کے نزدیک یہ علم تاریخ کے مطالعہ مین براہ راست مفید ہے، بلکہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اس مطالعہ کے لئے ضروری ہے،

لیکن ابن خلدون یہ تسلیم کرتا ہے کہ عربی تمدن سے پہلے دوسرے تمدن مثلاً مصری، اشوری، ایرانی، یونانی اور رومانی تمدن موجود تھے اور گو ابن خلدون کو یقین ہے کہ کسی عرب کے دل مین اس علم کا تخیل نہین پیدا ہوا بلکہ وہ یہان تک کہہ سکتا ہے کہ یہ تخیل کسی یونانی کے دل مین بھی نہین پیدا ہوا، کیونکہ اس کے قول کے مطابق عہدِ عباسی کے ترجمون کے ذریعہ سے اگرچہ یونانی علوم عام طور پر متداول ہو چکے تھے لیکن بااینہمہ یہ تحقیقی طور پر نہین کہا جا سکتا کہ مصریون یا اشوریون یا ایرانیون مین دوسرے قدماے مفکرین نے اس قسم کی بحث نہین کی تھی، وہ کہتا ہے کہ ان تمدنون کا کوئی حصّہ عرب تک نہین پہنچا اور بلا دلیل یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ ایران کے فتح ہونے کے ساتھ ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حکم دیدیا تھا کہ وہان کے تمام کتب خانے برباد کر دیئے جائین، لیکن یہ کوئی تحقیقی واقعہ نہین اور ہمارے اعتقاد مین حضرت عمرؓ کے حکم سے کتب خانہ اسکندریہ کے جلائے جانے کے واقعہ کی طرح جس کی پوری تردید مستشرقین نے کر دی ہے، یہ واقعہ بھی خرافات مین شامل ہے،

ابن خلدون کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ اہلِ عرب نے تمام یونانی فلسفون کا ترجمہ کر لیا تھا، وہ درحقیقت الٰہیات، منطق، ہیئت، حساب، ہندسہ، طبیعیات، اور کسی قدر فلسفۂ اخلاق کے مباحث کے سوا یونانی فلسفہ سے واقف نہ ہو سکے، اور یہ واقفیت بھی سخت ناقص طریقہ پر حاصل کی، بالخصوص فلسفہ کی وہ قسم جو ابن خلدون کے فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے، ان سے وہ کلیۃً ناواقف رہے، ابن خلدون نے ایک کتاب سے جس کا نام سیاست ہے، اور جو ارسطو کی طرف منسوب ہے، دھوکا کھایا، اور اسکی بنا پر اس علم مین ارسطو کے تبحر کا انکار کر دیا، حالانکہ یہ کتاب سیاسی حکم و نصائح سے لبریز

ہے، اور مشرقی بالخصوص فارسی اور ہندی اسلوب پر لکھی گئی ہے، ابن خلدون نے اس کے ایک فقرہ کی تنقید کی ہے، اور اس کی ہنسی اڑائی ہے، حالانکہ نہ وہ ارسطو کی کتاب ہے، اور نہ اس کی ذہانت کے ساتھ میل کھاتی[1]، البتہ اس نے ایک دوسرے مقام پر یہ اعتراف کیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کی تصنیف نہین، کیونکہ اس مین بہت سی باتین تحقیق و برہان سے دور ہین[2]، اہل عرب افلاطون کی "جمہوریت" اور "قوانین" اور ارسطو کی "سیاست" سے بھی بے خبر رہے، ان کو چند سیاسی حکمتون کے سوا جو ادھر اُدھر سے بے قاعدہ طور پر لی گئی تھین اور کوئی چیز نہ مل سکی، غالبًا ان کو وہ چند رسالے بھی ملے جن کو ارسطو نے اسکندر کے لئے لکھا تھا، لیکن یونانی نظم حکومت درحقیقت اصول اور شکل دونون مین عربی نظم حکومت سے بالکل مختلف تھا، اس لئے خلفاے عباسیہ نے اپنی رعایا مین ان کی اشاعت نہین کی، جن سیاسی اور مذہبی اسباب نے یونانیون کے بت پرستانہ آداب و اخلاق کے ترجمہ سے روکا تھا، انھی نے ان کو سیاسی کتابون کے ترجمہ سے بھی باز رکھا، اس لئے انھون نے فلسفہ یونانی کا ترجمہ صرف مذہبی اور علمی ضرورت کے پورا کرنے کے لئے کیا، باقی مذہب، سیاست اور اخلاق کے متعلق اہلِ عرب کا خیال تھا کہ وہ خود ان کے یہان مکمل طور پر موجود ہین اور وہ اس مین کسی اجنبی اعانت کے محتاج نہین،

لیکن مشرق قدیم نے جو عقلی ترکہ وراثت مین چھوڑا تھا، ابن خلدون نے اس کی قدر و قیمت کے اندازہ کرنے مین دھوکا کھایا، اب ہم جیسا کہ یونانی اور رومن مورخین اور جدید علماے آثار نے بیان کیا ہے، اس وراثت کو جانتے ہین، اور اس معاملہ مین ابن خلدون کی تائید کر سکتے ہین کہ کسی مشرقی آدمی نے اس پر سبقت نہین کی، ابن خلدون

---

[1] المقدمہ صفحہ ۳۳، [2] المقدمہ صفحہ ۹۱،

کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ اہلِ عرب کو مشرقی تمدن کا علم بالکل نہ تھا، کیونکہ مشرقی قومون
بالخصوص ہندوستان اور ایران کا اثر نجوم و حساب مین عام طور پر مشہور ہے، اسی طرح
عباسیون کے دور مین سیاستِ اسلامیہ کا اکثر حصہ ساسانی حکومت کی سیاست کی عکسی
تصویر تھا، خلفاے عباسیہ اگرچہ عرب تھے اور بہت سی قومی اور دینی باتون کی خاص طور
پر حفاظت کرتے تھے، لیکن سیاست مین اہل عرب کا دور ماضی روشن نہین ہے، بلکہ وہ
حکومت کے طور طریقہ سے بالکل ناواقف تھے، تیسری صدی مین تمام وزراے عباسیہ
ایرانی تھے، اور انھون نے اپنے رسوم و عادات کو اسلامی سلطنت مین منتقل کر دیا، اسی
طرح بعض مستعرب ایرانیون نے ایرانی امثال و حکم کا ترجمہ عربی زبان مین کیا، اور وزرا
کی حمایت مین ان کو دنیاے اسلام مین پھیلا دیا، یہان تک کہ وہ تمام سیاسی طریقون
کا اصول بن گئین [1]،

ان مترجمین مین سب سے مقدم اور سب سے اہم ابن المقفع (المتوفی ۱۴۳ھ)
ہے، جس نے بیدپا کے سیاسی اور اخلاقی قصہ کا جو کلیلہ و دمنہ کے نام سے مشہور ہے،
ترجمہ کیا، پھر چند رسالے لکھے جن مین بادشاہ اور ارکانِ سلطنت کو نصیحتین کی تھین،
تیسری صدی ہجری کی ابتدا مین ایک اور فارسی کتاب کا ترجمہ کیا گیا، جس کے مولف
کا نام معلوم نہین، اس کتاب کا نام "تاج" ہے، اور وہ بھی سیاسی امثال کا مجموعہ ہے، جو
سلاطین، وزرا، اور ساسانی کاہنون کے اخلاق سے تعلق رکھتا ہے، ابن قیتبہ (جو تیسری
صدی کے اخیر مین تھا) کی کتاب "عیون الاخبار" مین ایک پوری کتاب ہے جس مین

[1] اغانی میں ہے کہ وزیر جعفر برمکی نے ابان بن عبد الحمید کاتب کو دس ہزار دینار اسلئے دیئے
کہ اس نے بیدپا کے قصہ کو نظم کیا تھا،

قدیم عربی سیاست کے اصول اور فارسی سیاست کے قاعدے باہم مخلوط طور پر پائے جاتے ہین، اسی طرح ایک اور کتاب جس کا نام "اخلاق الملوک" ہے، یقیناً تیسری صدی کے نصف اوّل مین لکھی گئی ہے، گو ہم اس کے مؤلف کا نام ٹھیک طور پر نہین جانتے[1]، یہ کتاب سلطنت ساسانیہ امویہ اور عباسیہ کی تاریخ ہے، اس ایرانی سیاست کی اشاعت صرف مشرق ہی تک محدود نہین رہی، بلکہ تمام دنیاے اسلام یہانتک کہ اسپین مین بھی پھیل گئی، کیونکہ عقد الفرید مین ایک طویل فصل ان اخلاق کے متعلق موجود ہے، جو بادشاہ اور اس کے متوسلین کے لئے ضروری ہین، یہ کتاب چوتھی صدی ہجری مین لکھی گئی ہے، اور اس کا مؤلف ابن عبدربہ (۸۶۰ - ۹۴۰ م) ابن خلدون کے اجداد کی سلطنت مین تھا،

لیکن ایرانی رایون کے علاوہ اہلِ عرب کو دوسری سیاسی رائین بھی معلوم تھین بلکہ وہ بعض یونانی رایون سے بھی واقف تھے، جو ان تک ان کتابون کے ذریعہ سے پہنچی تھی، جو کسی حد تک ارسطو کے ساتھ صحیح علاقہ رکھتی ہین، انہی مین سے وہ مشہور نصیحت نامہ ہے، جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ ارسطو نے اس کو اسکندر کے پاس

[1] احمد زکی پاشا اخیر مین قاہرہ مین اس کتاب کا ایک نسخہ لائے تھے جو بہت سے قلمی نسخون سے جو ان کو قسطنطنیہ مین ملے تھے منقول تھا، اور ان مین یہ کتاب جاحظ کی طرف منسوب تھی، لیکن میرے خیال مین صحیح یہ ہے کہ وہ جاحظ کے معاصر محمد بن حارث تغلبی کی طرف منسوب ہے، کیونکہ مسعودی نے مروج الذہب کے مقدمہ مین اس کتاب کا ذکر کیا ہے اور اس کو اسی مؤلف کی طرف منسوب کیا ہے، اور یہ کہ اس نے وزیر فتح بن خاقان کی خدمت مین اس کو ہدیۃً بھیجا تھا، اس ہدیہ کا ذکر زکی پاشا کے مخطوطات مین موجود ہے، اس کے علاوہ کتاب کا اسلوب جاحظ کے اسلوب سے مختلف ہے،

بیجا تھا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رعایا کو مختلف اقسام میں تقسیم کرنا چاہئے، اور بادشاہ کا فرض یہ ہے کہ طبقۂ اعلیٰ کا احترام کرے، بلکہ اس سے مشورہ بھی لے، اسی طرح اہلِ عرب نے محاصل کے مقرر کرنے کے طریقے، لڑائیون کے طریقے، اور دشمنون کے ساتھ معاملہ کرنے کی شرح بھی کی تھی، اور یہ سب کچھ اس حالت مین کیا تھا کہ انھون نے سیاست کے اصلی معنی مین اسکو علم نہین قرار دیا تھا،

ابن خلدون کے زمانہ تک اہل عرب کے نزدیک سیاست تین مختلف قسمون مین منقسم تھی جن مین پہلی قسم کا نام ہم خلقی رکھ سکتے ہین، اور اس کا موضوع یہ ہے کہ رعایا اور بادشاہ کے تعلقات کی تحدید کی جائے اور جن کتابون کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ اسی کی شرح پر مشتمل ہین، دوسری عملی ہے جو اس تصرف کی تحدید کرتی ہے، جو حکومت افراد پر عام مسائل کے متعلق کرتی ہے اور یہ فقہ کا ایک جزو ہے، تیسری نظری ہے اور وہ صرف نظامِ خلافت اور اس کی ضرورت کے ساتھ مخصوص ہے، اور وہ مذہب عقل اور سلطنت کی وراثت، خلفار کے خاندان اور دو خلیفون کے وجود کے احتمال پر مبنی ہے، اور یہ تمام مباحث علم کلام کا جزو ہین، ابن خلدون صرف اس حیثیت سے پہلا شخص نہین ہے کہ اس نے سیاست کو مذہبی اعتبارات سے الگ کر لیا، بلکہ اسی طرح وہ پہلا شخص ہے جو علمی حیثیت سے صحیح طور پر اس کی شرح کر سکا اور اس کا ایک ایسا مقصد قرار دیا جو کسی حیثیت سے عملی نہین ہے،

اگر ابن خلدون سیاست کو صرف ایک نظری علم کا موضوع بنا دیتا تو وہ ارسطو اور افلاطون سے بہت کم درجہ کا شخص ہوتا، کیونکہ ایک طرف تو اس کو ارسطو اور افلاطون کا رسوخ و اثر حاصل نہ تھا، اور دوسری طرف وہ حکومت کی صرف ایک شکل

سے واقف تھا، یعنی حکومتِ مطلقہ کی تشکیل جو یونانی نظمِ حکومت سے بہت زیادہ مختلف تھی، اور جس کا تشابہ اور اطلاق صحیح ان عمیق مباحث پر نہین ہوسکتا، جن کو یونانی شہرون کے سیاسی نظام نے پیدا کیا تھا، اس کے علاوہ وہ یہ بیان کرنا نہین چاہتا کہ شخصی حکومت کا انقلاب کیونکر بے اعتدالی کی طرف ہوجاتا ہے، جیسا کہ ارسطو نے کیا ہے، یا یہ کہ جمہوریت کا آئڈیل کیا ہے، جیسا کہ افلاطون نے اس کی شرح کی ہے، بلکہ اس کا مقصد اس سے زیادہ وسیع ہے، ابن خلدون صرف یہ چاہتا ہے کہ وہ انسانی تاریخ کی تشریح اس کے وسیع ترین معنون مین کرے، اور اس معاملہ مین اس کا اجتماعی خیال ارسطو اور افلاطون بلکہ زمانۂ قدیم کے مورخین سے بہت زیادہ اعلیٰ ہے، بلکہ ایک خاص حیثیت سے اس کی جدت ہی اس پر مبنی ہے، کہ وہ یونانی اور رومن سیاست بلکہ وہ ان دونون قومون اور ان کے شہرون کی تاریخ سے بالکل نابلد تھا، لیکن اس کے طریقہ مین اس لاعلمی کے آثار بہت زیادہ اس لئے پائے جاتے ہین کہ وہ اپنے علم کو ایک معین دائرہ مین محدود رکھنے پر مجبور ہوجاتا ہے، یعنی دنیاے اسلام، ہم نے ان سیاسی مباحث کا جو ابن خلدون سے پیشتر موجود تھے، اور وہ ان سے واقفیت حاصل کرسکتا تھا، اس لئے ذکر کیا کہ اس کی کتاب مین سیاست ہی ایک ایسا موضوع ہے جس پر اس سے پہلے بحث کی جاچکی ہے، اور اس نے خود بھی نہایت اہتمام کیساتھ اس پر گفتگو کی ہے، کہ اس کے اسلاف اور اس کے زمانہ کے سیاسی مباحث مین کیا فرق تھا،

لیکن ان تمام باتون سے ہم کو یہ نتیجہ نہین نکالنا چاہئے کہ ابن خلدون نے اپنی اجتماعی سیاست کو عدم سے پیدا کیا ہے یا یہ کہ مافوق الفطرت ذہانت نے اس پر

اس کو وحی کیا ہے، اور اگر قدمار نے اس وسعت کے ساتھ فلسفۂ اجتماعیہ کا احاطہ نہین کیا ہے تو اس کا اصلی اور یقینی سبب یہ ہے کہ کائنات کے متعلق عام علوم کی ان مین کمی تھی، کیونکہ مختلف علوم پر نظر ڈالنا، اور قدمار سے زیادہ وسیع طریقہ پر اُن تاریخی اور جغرافی نظریات سے جو انسائیکلو پیڈیا کی شکل مین مرتب کی جائین واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے، تاکہ اس قسم کے طویل غور و فکر کے مجموعہ سے اجتماعِ بشری کے متعلق ایک عام فلسفہ وضع کیا جائے۔

ابن خلدون کے زمانہ مین مصر مین اس قسم کی وسیع معلومات منضبط شکل مین رونما ہونے لگی تھین اور درحقیقت ساتوین صدی ہجری سے مصر مین تعلیم عام کی طرف میلان پیدا ہوا اور تاریخ اسلام مین ہم کو پہلی مرتبہ ایک مؤلف جس کا نام نویری (المتوفی ۱۳۳۲ء) تھا نظر آتا ہے جس نے ایک کتاب مین جو ۳۰ جلدون مین ہے، اپنے عہد تک کے تمام ادبی، علمی، تاریخی، جغرافی بلکہ خرافی علوم تک کی بھی تشریح کی ہے، مصر مین اس میلان نے مستقل طور پر نہ صرف عام علوم کے متعلق بلکہ آٹھوین اور نوین صدی مین مخصوص علوم کے متعلق بھی ترقی کرنا شروع کی، چنانچہ ایک قسم کی ایک جغرافیانہ (انسائیکلو پیڈیا ۲۲ جلدون مین موجود ہے، جس کو عمری (۱۳۰۱ - ۱۳۴۸ء) نے جغرافیہ عامہ کے متعلق مرتب کیا ہے، قلقشندی نے عالم اسلامی کے مختلف نظامہاے حکومت کے متعلق ایک کتاب لکھی ہے، اور ان دونون کتابون کے علاوہ اور کتابون مین بھی اس قسم کا مواد موجود ہے، اس قسم کی عام کتابون کی طرف رجوع کرنے سے علمار کو بہت زیادہ عام اور بہت زیادہ وسیع غور و فکر کا موقع ملا، کیونکہ ان مین انھون نے اس قسم کے مختلف مواد پائے جن سے ان کو قومون اور ان مختلف شہرون کے متعلق

جو ان کے زمانہ تک معلوم ہو چکے تھے، مطالعہ کا موقع ملا، اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن خلدون کے اصلی خیال کی توسیع و استحکام مین وہ معین ثابت ہوئی ہونگی، کہا جاتا ہے کہ ابن خلدون نے اپنا مقدمہ مصر کے سفر سے پہلے افریقہ مین لکھا تھا، لیکن یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جو مستقل تعلقات مصر اور افریقہ مین، اسی طرح مصر اور اسلامی اسپین مین قائم تھے انھون نے اس کو مصر کے عقلی دور ترقی سے واقفیت حاصل کرنے کا موقع دیا تھا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے مقدمہ کی ایک فصل مین جو نحو کے ذکر مین ہے ایک مصری نحوی کا ذکر کرتا ہے جو اس کے زمانہ مین موجود تھا اور کہتا ہے کہ اس نے اس موضوع پر ایک بہترین کتاب لکھی ہے، ایک طویل مدت تک مصر کے قیام نے اس کے مقدمہ اور اس کی تاریخ پر بہت زیادہ اثر ڈالا ہے، اور وہ خود اپنے دیباچہ مین یہی کہتا ہے اور درحقیقت ان زمانون مین جن مین وسائل علمیہ کے معدوم ہونے سے علوم کی تحصیل مین دیر لگتی تھی، ایک ایسا شخص جو ذہانت مین ابن خلدون کے برابر اور مستعدی مین اس سے تفوق رکھتا ہو، علوم اسلامیہ کے تمام فروع کا مطالعہ اچھے طور پر نہین کر سکتا تھا، یہی وجہ ہے کہ ساتوین صدی تک ہم کو تاریخ اسلام مین صرف علماے خصوصی (اسپشلسٹ) کے نام ملتے ہین، اگر ہم پر جاحظ کے ذریعہ سے اعتراض کیا جائے، اور غالبًا وہ پہلا شخص ہے جو علوم عامہ کا ماہر ہے، اور تیسری صدی تک ہر وہ چیز جو معلوم ہو چکی تھی اس کا ذکر کرتا ہے، تو ہم اس کا یہ جواب دینگے کہ جاحظ بغداد مین رہتا تھا جو نہ صرف عالم اسلامی مین بلکہ تمام دنیا مین عقلی ترقی کا مرکز تھا اور اس پر بھی جاحظ نے صرف ادب، توحید اور مذہب مین تبحر حاصل کیا ۔

(۲)

ابن خلدون پہلا فلسفی ہے جس نے اجتماع کو ایک مستقل علم SUI GE-
NERIS کا موضوع بنایا، لیکن ہم کو کوشش کر کے اس علم کی حقیقت اور شکل کی تعیین
وتحدید کرنی چاہیئے تاکہ ہم اس حقیقی ترقی کا اندازہ کرسکین جو اس نے اس موضوع
مین حاصل کی، سب سے پہلے ہم یہ سوال کرتے ہین کہ ابن خلدون اجتماع کو کس نگاہ
سے دیکھتا ہے؟ مقدمہ کے پڑھنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ایک ہی
اجتماعی شکل کی طرف اشارہ کرتا ہے، یعنی منظم سلطنت جس کا نام وہ کبھی قوم رکھتا ہے
اور کبھی اُمت' اور وہ اسی کے مختلف تغیرات، منشا، اس کی ترقی کی کیفیت، اسکے
درجۂ کمال تک پہنچنے، پھر اس کے اُس انحطاط کا جو اس کے بعد واقع ہوتا ہے مطالعہ
کرتا ہے' وہ انہی متواتر تغیرات اور ان کے قوانین کی شرح کرنے پر قناعت نہیں
کرتا، بلکہ اس کے علاوہ ان عوارض اجتماعیہ کے درمیان فرق کرتا ہے جو ان کو لاحق ہوتے
ہین، اور اسی سلسلہ مین ان کے اسباب اور نتائج کی بھی وضاحت کرتا ہے. بظاہر
یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اور کسی اجتماعی شکل کی اہمیت کا لحاظ نہین کیا، مثلاً اس نے
ان متعدد جماعتون کے خواص ممیزہ سے بالکل بحث نہین کی جو اس کے قریبی زمانہ
مین موجود تھین، اور ان مین بعض کا تاریخی زمانہ نہایت شاندار تھا، ان مین بعض روحانی
جماعتین ہین، مثلاً صوفیہ جنھون نے عبادت کے اس تخیل کو بدل دیا، جو عام مسلمانون
کے دماغ مین تھا اور وہ علماے دین جنھون نے اصولِ اسلام کو ایسے حدود مین
محصور کر دیا جہان رسائی ناممکن ہے، دوسری صدی ہجری سے اسلام کی عظیم الشان
سلطنت کے قلب مین متعدد جماعتین پیدا ہونے لگین جن مین باہم سخت اختلاف

تھا، ان میں بعض مذہبی جماعتیں تھیں اور بعض سیاسی اور بعض میں نہایت آزاد خیال لوگ شریک تھے،

اگر ہم سلطنتِ اسلامیہ کی تاریخ یا عہد عباسی میں شمالی افریقہ کی تاریخ کو ٹھیک طور پر سمجھنا چاہتے ہیں، تو اس کے لئے ان جماعتوں کی فطرت اور اثر کا اندازہ کرنا ضروری ہے، بلکہ خالص دینی حیثیت سے اسلام کے تغیر کے سمجھنے کے لئے ان چند مذہبی اور فقہی مذاہب کا مطالعہ بھی ضروری ہے جن میں ہر ایک ایک مستقل جماعت تھا اور اس میں ایسے واضح خواص پائے جاتے تھے، جن کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اور ابن خلدون کی بہت سی تاریخی غلطیاں اس پر مبنی ہیں کہ اس نے ان جماعتوں کے عمل سے بالکل چشم پوشی کر لی ہے، لیکن اس کا یہ سبب نہیں ہے کہ وہ ان کے وجود سے ناواقف ہے، کیونکہ اس نے ان کا ذکر متعدد مقامات پر کیا ہے، بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کو یہ محسوس ہی نہیں ہوا کہ سیاسی تاریخ پر جس کو اس نے موضوعِ بحث بنایا ہے ان جماعتوں کا اثر پڑا ہے، اس کا اصلی مقصد جس کی وہ تحقیق کرنا چاہتا تھا یہ تھا کہ وہ صحیح طور پر تاریخ کا مطالعہ کرے، لیکن اسکی اور اس کے اسلاف کی رائے میں تاریخ صرف سیاسی واقعات کی تفصیل کا نام تھا، اسی لئے اس نے اجتماع سیاسی کو تاریخ کے لئے بطور ایک تمہیدی بحث کے موضوع بنایا، کیونکہ اس کو یہ معلوم تھا کہ یہی وہ حقیقی مقام ہے جہاں حوادث پیدا ہوتے ہیں اور نشو و نما پاتے ہیں، اور اسی میں ان کے حقیقی مؤثرات پائے جاتے ہیں، مثلاً وہ بدوی قبیلے کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے، کیونکہ اس کی رائے میں وہی ہر سلطنت کی اصل ہے، قناعت، خشونت اور عصبیت کی زندگی اس کو فتح پر آمادہ کرتی ہے، اور ایک زمانہ تک کیلئے

اس کو ایک ایسا اقتدار عطا کرتی ہے، جس مین استبداد کی آمیزش نہین ہوتی، پھر وہ عیش و عشرت مین ڈوب کر عصبیت کو کھو دیتی ہے، اور مائل بہ استبداد، پھر مائل بہ زوال ہو جاتی ہے۔ ابن خلدون کا ذروۂ علی اگر یہ نام صحیح ہو تو یہی ہے، اور جب ہم ان دورون کو ٹھیک طور پر سمجھ لین اور ان متحدہ اور دائمی اسباب کو معلوم کر لین جن سے ہمیشہ ایک ہی قسم کے نتائج نکلتے ہین، کیونکہ تاریخ اسی طرح ہر جگہ اور ہر زمانہ مین اپنے آپ کو دہرایا کرتی ہے تو ہم تاریخ کے سمجھنے اور لکھنے کے قابل ہو جائین گے،

یہی وجہ ہے کہ یہ اجتماعی بحث مقصود بالذات نہین ہے، اگرچہ ابن خلدون اس کو ایک مستقل علم (SUI GEMERIS) خیال کرتا ہے، تاہم وہ اعتراف کرتا ہے کہ اس مین استقلال تام نہین پایا جاتا اور اس کے وجود کا سبب صرف تاریخی واقعات کی وضاحت اور تحقیق ہے، اس لئے وہ ایک اضافی علم ہے، اور اجتماع کا مطالعہ بذاتِ خود ایسے قیمتی نتائج نہین پیدا کرتا جس پر وہ ذہن قانع ہو جائے جو اس کی طرف توجہ کرتا ہے، ہم اس سے پیشتر ابن خلدون کا یہ واضح فقرہ نقل کر چکے ہین کہ "اس علم کا فائدہ جیسا کہ تم کو معلوم ہوا صرف روایتون تک محدود ہے، اگرچہ اس کے مسائل بھی بذاتِ خود عمدہ ہین، لیکن اس کا فائدہ صرف یہ ہے کہ ضعیف روایتون کی تصحیح کی جائے[1]"

بظاہر اجتماع کے متعلق ابن خلدون کا کوئی ایسا واضح خیال نہ تھا جو خاص طور پر فرد کے متعلق اس کے خیال سے ممتاز ہوا اگرچہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر زمانہ

[1] المقدمہ صفحہ ۳۲،

اور ہر مقام مین اجتماع سیاسی کی متحدہ شکل نہین ہوتی لیکن اس نے اس طرف توجہ نہین کی کہ یہ اجتماع فرد سے بالکل ممتاز و مختلف ہوتا ہے، اور اس کا وجود اور اسکی حقیقت فرد کی حقیقت سے الگ ہے، وہ اجتماع کے مطالعہ کے لئے فرد کے مطالعہ پر اعتماد کرتا ہے، بالخصوص ان نظریات کے مطالعہ پر جن کو علم الٰہی اور علم کلام کے مباحث نے روح انسانی کے متعلق پیدا کیا ہے، اس لئے اجتماع کے سمجھنے کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہین کہ ہم اس پر علم نفس فردی کے قوانین کو منطبق کرین کیونکہ اس کے خیالات تمام تر ہر انسان کے خیالات کا مجموعہ ہین، اور اس کے اعمال ان کوششون کا نتیجہ ہین، جنکو ہر فرد ایک ہی مقصد تک پہنچنے کے لئے کرتا ہے ہمارے خیال مین شخصی ذہانت ایک قابل لحاظ چیز ہے، اور وہی حرکت اجتماعیہ کے ایک بہت بڑے حصہ پر حکومت کرتی ہے، بلکہ جس طریقہ سے سلطنت کو نشو و نما حاصل ہوتی ہے، وہ بعینہ اس طریقہ سے مشابہ ہے جس کے موافق فرد نشو و نما حاصل کرتا ہے یہان تک کہ ابن خلدون اکثر سلطنت کو فرد کے ساتھ تشبیہ دیتا ہے، سلطنت بھی ایک انسان کی طرح پیدا ہوتی ہے، بڑھتی اور مر جاتی ہے، اور اس کی زندگی کے لئے بھی انسان کی زندگی کی طرح حدود معین ہین، ان کے علاوہ سلطنت کی زندگی کے تغیرات بھی بعینہ وہی ہین جو شخصی زندگی کے ہین، اس کے بچپن کا زمانہ وہ ہے جب اس مین سادگی پائی جاتی ہے، اس کے اخلاق مین خشونت ہوتی ہے، اور اسکی ضروریات کم ہوتی ہین، اس کے شباب کا زمانہ وہ ہوتا ہے، جب اس کی ترقی یافتہ قوتین اس مین فاتحانہ جذبہ پیدا کرتی ہین، اور جب اس کے تمام حالات مین تدبر کی شان پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کے دل مین نئے نئے حوصلے پیدا ہوتے ہین تو اس مین

پختگی آجاتی ہے، پھراس کے بعد اس کے زوال کا زمانہ شروع ہوجاتا ہے، ہراجتماع کی بنیاد مین زندہ رہنے اور زندگی کے قائم رکھنے کی شخصی خواہش کا عنصر ضرور موجود رہتا ہے، اور اجتماع کے پیدا ہونے کا حقیقی سبب یہی ہے،

یہ قول کہ اجتماع افراد کے ایک ایسے گروہ کا نام ہے، جس مین جماعت بندی کوئی ایسا خاصہ نہین پیدا کرتی جو ان مین پہلے سے موجود نہ ہو، یقیناً نہایت سادہ اور غلط ہے لیکن باایہمہ وہ مسلمانون کی اس عقل کے بالکل موافق ہے جو الٰہیات سے متاثر تھی اور ان کا خیال تھا کہ اجتماع کا کوئی ذاتی وجود نہین، اور وہ شمالی افریقہ کے ان قبائل کی سمجھ کے بھی بالکل موافق ہے، جو ابن خلدون کے زمانہ مین انحطاط کے انتہائی درجہ کو پہنچ گئے تھے اور انھون نے اجتماع کے صحیح معنی مین کوئی مضبوط اجتماع نہین پیدا کیا تھا، بلکہ ان کا اجتماع ناقص، غیرمتحد اور غیرمستحکم نظر آتا تھا، جس کو شخصی حرص وآز منتشر کرتے رہتے تھے، غرض اگر ہم ان منظم اجتماعات کا جو دولت اسلامیہ کے قلب مین موجود تھے مطالعہ نہ کرین اور صرف اجتماع سیاسی کو پیش نظر رکھین، قرن اول ہجری کے استثنار کے ساتھ، تو اجتماع اسلامی ہمارے سامنے کسی اجتماعی قوت کو پیش نہین کرتا، خلفا، سلاطین، سپہ سالار ہمیشہ (اور بظاہر یقیناً) عالم اسلامی پر جس طرح چاہتے تھے، حکومت کرتے تھے، اور اگر درحقیقت ہم آج اس درجہ کو پہنچ گئے ہین کہ ہم کو اجتماع مین استقلال حقیقی نظر آتا ہے تو یہ اس عظیم الشان انقلاب کے سبب پیدا ہوا ہے جس کو موجودہ دور مین جمہوریت کی قوی ترین حرکت نے یورپین اجتماعات مین پیدا کیا ہے، لیکن یہ حرکت نہ مشرق مین کبھی پیدا ہوئی نہ آج ہمارے زمانہ مین اس کا وجود ہے، اس لئے اگر ابن خلدون کی نگاہ کو ان حقائق اجتماعیہ نے

جن کی الجھنگی اور اہمیت کو ہم دیکھ رہے ہین، اپنی طرف متوجہ نہین کیا تو یہ کوئی عجیب بات نہین،

ابن خلدون نے اپنی اجتماعی بحث مین جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ فلسفہ الٰہی اور علم کلام سے بہت زیادہ متاثر ہے، اور اس کے اسلاف کے فلسفیانہ طریقون پر اس کو تفوق حاصل ہے، اس طریقہ مین استدلال کی بنیاد تجربہ پر قائم ہوتی ہے، جیسا کہ ابن خلدون نے خطبہ اور کتاب اول کے متعدد مقامات مین بیان کیا ہے، اور وہ کبھی کبھی اس سے نہایت کامیابی کے ساتھ کام لیتا ہے، مثلاً جغرافیانہ ماحول کے اثر کے متعلق اس نے جو نتائج نکالے ہین اور بدوی اور شہری زندگی کے جو فروق دکھلائے ہین وہ یقیناً صحیح ہین، لیکن وہ بہت سی غلطیون کا ارتکاب بھی کرتا ہے، اور اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کے تجربہ کا دائرہ نہایت محدود ہے، یا یہ کہ وہ تعمیم سریع کی اس خواہش کا مقابلہ نہین کر سکتا جو اس کے زمانہ کی عقلیت کا امتیازی خاصہ تھی،

اس کے علاوہ ابن خلدون کبھی کبھی تجربی طریقہ کو چھوڑ کر الٰہیات اور علم کلام سے بھی کام لیتا ہے، بالخصوص ان مسائل مین جن کے متعلق اس کا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ تجربہ کے دائرہ سے بالکل باہر ہین، تجربہ سے تو اس کو یہ نظر آتا ہے کہ ایک نوخیز سلطنت کو زوال پذیر سلطنت کے فتح کرنے مین ہمیشہ ایک طویل زمانہ صرف کرنا پڑتا ہے، لیکن دوسری طرف وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ نوخیز اسلامی سلطنت نے صرف ۳۰ سال مین ایران کی پوری سلطنت اور رومی سلطنت کے ایک بڑے حصہ کو فتح کر لیا، اور اس وقت وہ علم کلام کے دامن مین پناہ لیتا ہے تاکہ وہ یہ دلیل

پیش کر سکے کہ یہ واقعہ اس کے یقین کو زائل نہین کر سکتا، کیونکہ وہ معجزہ کا نتیجہ تھا اور معجزہ قانونِ علیت کے مطابق واقع نہین ہوتا کیونکہ علم کلام نے واضح طور پر ثابت کر دیا ہے کہ جب کوئی پیغمبر دنیا مین مبعوث ہوتا ہے تو معجزہ اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے، ابن خلدون متعدد مواقع پر اپنے دلائل کو الٰہیات سے اخذ کرتا ہے، اس نے روح بشری اور اس کے طریقۂ ادراک کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے وہ صرف الٰہیات کا خلاصہ ہے، اس نظری ذہن کی جو صرف طبیعیات کے مطالعہ پر قانع نہین ہوتا بلکہ ماورار الطبیعۃ کے مسائل بھی اس سے مستنبط کرنا چاہتا ہے، ایک خاص مثال اُس فصل مین پائی جاتی ہے، جس مین ابن خلدون انسان اور ملائکہ کے علوم کے فرق کو بیان کرنا چاہتا ہے،

اس بنا پر اجتماع کی صرف ایک شکل اور اس کی زیادہ تر شکلین سطحی ہین اور وہ نہایت ہی سادہ طریقہ پر سمجھا جاتا ہے، اور تاریخ کے لئے اس کا مطالعہ ایک ایسے طریقہ کے مطابق کیا جاتا ہے جو بعض مقامات پر سخت ناقص ہوتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس مین بڑی طباعی بھی پائی جاتی ہے، عام طور پر مقدمہ ابن خلدون جن مسائل پر مشتمل ہے، اس کا خلاصہ یہی ہے، اور اس موضوع اور اس کے طریقہ بحث کے انکشاف مین ایسی باتین ظاہر ہوتی ہین جو ابن خلدون کی جدت پسندی کی شہادت دیتی ہین، اور فلسفۂ اجتماعیہ کی تاریخ مین اس کو عظیم الشان ترقی کی سند عطا کرتی ہین، اور ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہین کہ ابن خلدون اگرچہ اپنے پیش نظر مقصد کو تمام تاریخی واقعات کی کنجی سے حاصل نہ کر سکا، اور درحقیقت یہ ایک ایسا مقصد ہے جو اب تک حاصل نہ ہو سکا، تاہم وہی ایک ایسا شخص ہے

جو اپنی ذہانت اور وسیع معلومات کے ذریعہ سے عالم اسلامی کی تاریخ کے اکثر حصہ کی صحیح شرح کر سکا، ابن خلدون نے تاریخ کی تشریح کے متعلق اسلامی تاریخ کی بہترین معلومات کے موافق جو کوشش کی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے ایسے متعدد اجتماعی واقعات ثابت کئے جو تاریخ اسلامی سے بہت زیادہ عام تھے، اور ہر جگہ ان کا معائنہ کیا جا سکتا تھا، اور اس طرح نہ صرف بحث و اتفاق سے بلکہ دقیق بحث کے ذریعہ سے اس نے فلسفۂ اجتماعیہ کا پہلا سنگِ بنیاد رکھا، لیکن وہ بذاتِ خود یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ فلسفہ مکمل نہیں ہو سکتا، اس لئے وہ علماء اور نقادانِ فن سے یہ توقع کرتا ہے کہ اس کی غلطیوں کو چھپائیں، کیونکہ علم ابتدائی حالت میں لغزشوں اور غلطیوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا، نیز یہ کہ وہ لوگ خاص اس بحث میں لگے رہیں، اور اس کو درجۂ کمال تک پہنچائیں،

چودہویں صدی تک ہم کو فلسفہ کی تاریخ کا جہاں تک علم ہے، اس کے لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن خلدون نے فلسفہ کے سامنے ایک نیا موضوع پیش کیا، اس کو نظر آیا کہ حیاتِ انسانی کے کامل مظہر کو اس کے زمانہ تک یونان اور عرب کے فلاسفہ نے اخلاقی اور سیاسی مباحث کے ساتھ گڈمڈ کر دیا ہے، حالانکہ وہ علٰحدہ بحث و مطالعہ کا مستحق تھا اور اس نے اس کی تہ تک پہونچنا چاہا، لیکن کیا یہ اس کے لئے کافی ہے کہ ہم اس کو اجتماعی (SOCIOLOGUE) کا لقب دے سکیں، جیسا کہ جمبلو فتش اور فیریرو نے اس کو یہ لقب دیا ہے، اور اس کی بحث کو اس علم کی تمہید سمجھیں جس کو ہم آج علم الاجتماع کہتے ہیں؟ لیکن ہمارے خیال میں یہ بہت بڑا مبالغہ ہوگا، اوّلاً تو ابن خلدون کا موضوع

بحث یعنی سلطنت اس قدر محدود ہے کہ وہ اجتماع کے موضوع بننے کی صلاحیت نہین رکھتا، وہ اجتماع کا ایک جزو ضرور ہے، لیکن یہ جزو اس کا کل نہین ہوسکتا، بےشبہہ علم الاجتماع کا موضوع جو تمام مظاہر اجتماعیہ اوران کی پیچیدگیون پر مشتمل ہے، اس قدر وسیع ہے کہ اس کی مہارت صرف ایک عالم تک محدود نہین رہ سکتی جو اس کا پورا مطالعہ کرسکے، اس لئے عالم اجتماعی صرف وہ شخص ہے جو ایک معینہ طریقہ کے موافق ان مظاہر مین سے ایک مظہر یا چند مظاہر کا مطالعہ کرے، اوراس کے ساتھ اس کو اچھی طرح معلوم ہو کہ وہ جس علم کا مطالعہ کررہا ہے، یہ اس کے کامل اجزا، نہین ہین، لیکن ابن خلدون کی بحث عام طور پر کوئی خاص بحث نہین سمجھی جاسکتی، کیونکہ جن مظاہر اجتماعیہ کا اس نے مطالعہ نہین کیا وہ ان کی اہمیت کو محسوس نہین کرتا، نیز جس مظہر اجتماعی پر اس نے اپنی بحث کو محدود رکھا ہے اس کو اجتماعی بحث کی ابتدا بھی نہین کہہ سکتے، کیونکہ وہ نہایت پیچیدہ ہے اس لئے وہ عالم اجتماعی کا ابتدائی نقطہ نہین ہوسکتا، بلکہ جیسا کہ پروفیسر دورکایم کا خیال ہے وہ اس کا انتہائی نقطہ ہے، پروفیسر فیریرو نے یہ غلط نتیجہ نکالا ہے کہ ابن خلدون اس لئے عالم اجتماعی ہے کہ اس نے اجتماع کو اپنے مباحث کا موضوع قرار دیا ہے، کیونکہ ابن خلدون اجتماع کو تاریخ کا موضوع بھی قرار دیتا ہے، اور اس سے پہلے وہ اخلاق کا بھی موضوع تھا، اور ہمارے زمانہ مین وہ بہت سے علوم کا موضوع ہے، اگر کوئی شخص ایک خاص حیثیت سے اجتماع کا مطالعہ کرے تو یہ نہین کہا جاسکتا کہ وہ علم اجتماع کا مطالعہ کررہا ہے، کیونکہ اس حالت مین اس علم کی مستقل حیثیت باقی نہین رہتی اور صرف ایک مبہم نام رہ جاتا ہے جس کا اطلاق تمام اجتماعی علوم پر ہوسکتا ہے، اس مین شبہہ نہین کہ ابن خلدون نے

بہت سے مواقع پر نہایت صحیح اور نہایت اہم اجتماعی رائین اس لفظ کے اصلی معنی مین ظاہر کی ہین، لیکن تقریبًا تمام علوم اجتماعیہ مین کیا ایسے خیالات نہین پائے جاتے جنکی طرف علماے اجتماع توجہ کرسکین ؟ ابن خلدون کی رائین خاص طور پر عمیق اور نادر ہین اور اپنے پیشرؤن مین سے بہت سے لوگون پروہ صحیح اور مؤثر فکر کے ساتھ اجتماعی مسائل کے مطالعہ مین غالب آیا ہے، لیکن اگر ہم یہ ثابت کرین کہ مقدمہ مین جو کچھ ہے وہ علم الاجتماع سے تعلق توضرور رکھتا ہے، لیکن وہ بعینہٖ علم اجتماع نہین ہے تو اس سے ابن خلدون کی تنقیص نہین ہوگی،

جمیلوفنش کے ساتھ بحث ومباحثہ کرنا آسان کام نہین ہے، وہ علم الاجتماع کے موضوع کو اس قدر پیچیدہ سمجھتا ہے کہ ہم ارسطو اور افلاطون کو اس علم کا سب سے پہلا موجد خیال کرسکتے ہین، کیونکہ ان دونون نے سیاست کے متعلق ایسے انوکھے خیالات پیدا کئے ہین جن کے رسوخ ومتانت مین کوئی شبہہ نہین،

چونکہ جمیلوفنش کی راے کے مطابق اجتماع کے مطالعہ کے لئے صرف انسانی جماعتون کی باہمی تاثیر وتاثر کافی ہے، اس لئے جمہوریت اور شخصیت کے باہمی تاثیر وتاثر کے متعلق اسی تاثیر وتاثر سے حکومت کی مختلف شکلین پیدا ہوتی ہین، ارسطو اور افلاطون کے جو مباحث عام طور پر مشہور ہین، وہ یقینًا اجتماع کی ایک قسم ہین، خود جمیلوفنش بھی اس کی تردید نہین کرتا، بلکہ وہ ابن خلدون کے مباحث سے اس کی تائید کرتا ہے اور اس سے پوری طور پر متفق ہے، کیونکہ اس کے خیال مین اجتماع کا صرف ایک ہی مقصد ہے، اور وہ یہ کہ اجتماع بشری کی تاریخ کی شرح کی جائے اور کسی قدر اس کے مستقبل کے متعلق پیشین گوئی کی جائے، اور ابن خلدون کا مقصد بھی بعینہٖ یہی ہے،

اب صرف یہ معلوم کرنا رہ گیا ہے کہ آیا ابن خلدون اپنے زمانہ کی وجہ سے بہت زیادہ آگے نکل گیا ہے، یا یہ کہ جمیلوفتش اس کے بعد کا ایک بحث کرنے والا ہے؟ اصلی بات تو یہ ہے کہ گو دونوں کا مقصد ایک ہے، لیکن دونون کے نظریئے کی بنیاد مین بہت زیادہ اختلاف ہے،

جمیلوفتش کا خیال ہے کہ سب سے پہلے جب تک ہم اجناس بشری کے اصول کا اختلاف تسلیم نہ کرلین حرکت اجتماعیہ وضاحت کے ساتھ معلوم نہین ہوسکتی، لیکن ابن خلدون کے لئے ایسا فرض کرنا ضروری نہین ہے، کیونکہ وہ مخلوقات کی اصل کی طرف توجہ نہین کرتا اور دو مختلف قبیلے نونون کے درمیان (تشابہ وتباین) فرق کرتا ہے جو اجتماع پر حکومت کرتے ہین اور مجتمعات بشریہ مین باہم محبت اور عداوت کے جذبات کی توضیح کرنے کے لئے کافی ہین، اس معاملہ مین ابن خلدون یقیناً ایک منطقی شخص ہے، کیونکہ جمیلوفتش اگرچہ اپنے طریقہ کے موافق انسانی جنگ کی تشریح کرسکتا ہے، لیکن ہم یہ نہین معلوم کرسکتے کہ وہ اجناس کے اتحاد وتقارب کی تشریح کیونکر کرسکے گا،

حقیقت یہ ہے کہ اجتماع کے متعلق ابن خلدون کی جو رائے ہے اور اس کے مطالعہ کا اس نے جو طریقہ اختیار کیا ہے، ان کی بنا پر وہ جدید دور کے علماے اجتماع کی صف مین نہین کھڑا ہوسکتا، بلکہ جو چیز اجتماع اور افراد مین امتیاز قائم کرتی ہے اسکے متعلق ابن خلدون کی کوئی واضح رائے نہین ہے، حالانکہ حقیقت اجتماعیہ کی تمیز اجتماع کی ایک ضروری بنیاد ہے، اور اگر یہ نہ ہو تو اجتماع صرف علم النفس کی ایک تعمیم کا نام ہوگا، بلکہ ابن خلدون کا طریقہ بحث چونکہ اس کے زمانہ کی عادات

سے کافی طور پر آزاد نہین ہوا ہے، تاکہ وہ ایک علمی حقیقت ہو سکے اور اس کو ایک کافی درجہ تک واقعۂ اجتماعی کا موضوع بنایا جا سکے، اس لئے وہ اس کے کارنامہ اور علم جدید کے درمیان ایک روک قائم کر دیتا ہے، سب سے اخیر مین ابن خلدون تاریخ کی تشریح کے لئے اجتماع سے بحث کرتا ہے، اور اجتماع کو علم اسی وقت کہہ سکتے ہین جب وہ مستقل ہو، اس مین شبہہ نہین کہ بعض دوسرے اجتماعی علوم کی طرح تاریخ اجتماع کی محتاج ہے، اور ان علوم کو تاریخ کی ضرورت ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ باہم مخلوط نہ ہونے پائین اور ایک دوسرے کا محکوم نہ ہو، کیونکہ ایسی حالت مین دور لازم آجائیگا، اسی لئے یہ نہایت اہم ہے کہ ہم تاریخ اور اجتماع کے موضوع اور دونون کے مقصد مین امتیاز کرین، اور وہ درحقیقت باہم ممتاز ہین بھی، کیونکہ مورخ کا فرض یہ ہے کہ وہ گذشتہ واقعات کو دریافت کرکے اس کو وضاحت کے ساتھ پیش کرے، اور ایک اجتماعی کا فرض اجتماع کو کسی زمانہ کے تعلق سے الگ کرکے دیکھنا اور سمجھنا ہے، کرامر ابن خلدون کی بحث کا نام "تاریخ تمدن" رکھتا ہے، لیکن گذشتہ مباحث کی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ ابن خلدون نے نہ تمدن کی تاریخ لکھنی چاہی اور نہ اس کو لکھا، اس نے اپنے مقدمہ مین بلا شبہہ بہت سے ایسے تاریخی مسائل لکھے ہین جو تمدن سے تعلق رکھتے ہین، لیکن اس نے ان کا ذکر صرف اپنے فلسفیانہ نظریات کی تائید کے لئے کیا ہے، اس کا موضوع اور اس کا مقصد اس سے زیادہ اہم ہے جو کرامر خیال کرتا ہے، اس نے محض تمدن کا مطالعہ کرنا نہین چاہا، بلکہ انسانی ترقی کے قوانین کا عام طور پر مطالعہ کرنا چاہا اور اسی لئے ہم نے اس کی بحث کا نام "فلسفہ اجتماعیہ" رکھا، کیونکہ اس نے

جن رایون کی تشریح کی ہے، وہ اس درجہ موضوعیت سے تعلق نہین رکھتین، کہ ہم ان کو علمی کہہ سکین اور وہ جیساکہ تاریخ کا طریقہ ہے، قصہ وحکایت کے طور پر بھی پیش نہین کی گئی ہین، تمدن پر وہ ایک قسم کا غور و فکر ہے جس کی تائید تاریخی دلائل یا اس کے علاوہ اور دلائل کرتے ہین، مثلاً ہم یہ نہین کہہ سکتے کہ "روح القوانین" (L ESPRIT DES LOIS) کوئی علمی یا تاریخی کتاب ہے، بلکہ وہ ایک فلسفیانہ تالیف ہے، اس لئے اگر ہم زمانہ، تمدن اور ذہن کے فرق کا لحاظ رکھین تو اس تالیف اور ابن خلدون کی تالیف مین بہت زیادہ قریبی اتصال پائینگے،

اب وہ کونسا پروگرام ہے جس پر ابن خلدون نے اپنے مقدمہ مین جسکی ہم شرح کرنا چاہتے ہین عمل کیا ہے؟ اس کے بعد کی تقسیمات سے ہم اس کی توضیح کی کوشش کرینگے۔

چوتھی فصل

مظاہر جو اجتماع سے الگ ہین

(۱) اقلیم (۲) جغرافیانہ ماحول (۳) مذہب،

ابن خلدون نے اپنا پروگرام جس طرح پیش کیا ہے وہ بہت زیادہ منطقیانہ ہے، وہ اجتماعی ترقی کی ترتیب طبعی کا پیرو ہے، سب سے پہلے وہ انسان کے تمدن اور ان قوانین کی جو اجتماع کو منتظم کرتے ہین، اور ان چیزون کی جو اس سے الگ ہین شرح کرتا ہے، اس کے بعد اجتماعی ترقی کے سلسلہ مین پہلے بدویانہ اجتماعی زندگی، پھر شہری اجتماعی زندگی، پھر اس کی مختلف قسم کی حکومتون، اس مین معاش کے ذرائع، پھر ان علوم و فنون کی جو اس مین پیدا ہو جاتے ہین، شرح کرتا ہے اور اس نے جو پروگرام مرتب کیا ہے اس کو باریک بینی کے ساتھ پیش کرتا ہے اور جب وہ ان بہت سے اقسام کے تفاصیل کی شرح کرنے لگتا ہے تو تقریبًا تمام پروگرام کو بھول جاتا ہے، کیونکہ بہ کثرت چیزون کو مکرر بیان کرتا ہے اور ابتدا ہی مین ان مسائل کی شرح کرنے لگتا ہے جن کو اخیر مین بیان کرنا چاہئے تھا، بہت سے مقامات پر کم از کم ظاہر مین اس کی راے منطقیانہ طریقہ سے مناسبت اور موزونیت

نہین رکھتین اور ہم بقدر استطاعت منظم طریقہ پر ان مین سے اہم رایون کی تشریح کرنا چاہتے ہین ،

ہم پہلی فصل کی ابتدا مین بیان کر آئے ہین کہ جو مظاہر اجتماع مین واقع ہوتے ہین، ابن خلدون نے ان کے الگ الگ دو سلسلے قائم کر دیئے ہین، پہلا سلسلہ قدرتی ہے جو اجتماع سے بالکل علحدہ ہے، اور دوسرا اجتماعی ہے جو اجتماع ہی مین پیدا ہوتا ہے اور مستمراً اس پر اثر کرتا ہے، ابن خلدون نے اپنے مقدمہ کی پہلی قسم کو پہلے سلسلہ کی تعداد بتانے اور اس کی شرح کرنے کے لئے مخصوص کر دیا ہے،

سب سے پہلے وہ یہ بیان کرتا ہے کہ تمدن ایک ایسی چیز ہے جو انسان کے لئے ضروری ہے اور اس پر اس نے جو دلیل قائم کی ہے وہ بعینہ وہی قدیم دلیل ہے جو یونان اور عرب کے فلسفیون نے قائم کی ہے، یعنی انسان ایک مدنی الطبع حیوان ہے اور زندہ رہنے اور زندگی کی حفاظت کرنے کے لئے جو قدرتی ضرورتین ہین تمدن ان سے متعلق ہے، اور درحقیقت انسان کی معمولی سے معمولی حاجت برآری کے لئے اس قدر کثیر مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے کہ تنہا ایک انسان ان کے برداشت کرنے کی استطاعت نہین رکھتا، ابن خلدون کا بیان ہے کہ خداوند تعالی نے انسان کو پیدا کیا اور اس کی ترکیبی ساخت ایسی بنائی کہ وہ بغیر غذا کے زندہ نہین رہ سکتا، لیکن انسان کے کسی فرد مین یہ قدرت نہین ہے کہ وہ آسان سے آسان غذا مثلاً روٹی کو بھی تنہا حاصل کر سکے، تم یہ فرض کر سکتے ہو کہ وہ خام گیہون کو بغیر پیسے اور پکانے کے کھا سکتا ہے، لیکن وہ دوسرے کی اعانت کے بغیر کاشتکاری کے ضروری آلات کی مدد سے نہ کھیت کو جوت سکتا، نہ دانہ بو سکتا اور نہ اس کو کاٹ سکتا، انسان تنہا درندہ جانورون

کے حملہ سے اپنی حفاظت نہین کرسکتا، کیونکہ وہ ہر قدرتی ہتھیار سے معرا ہے، اس لئے اس کو اپنے دوسرے ساتھیون کی مدد کی ضرورت ہے تاکہ وہ ان مصنوعی ہتھیارون کو حاصل کرسکے، جن کے ذریعہ سے وہ مدافعت کے ان وسائل کی کمی کو پورا کرسکے جو اس کے پاس موجود نہین ہین اور بہت سے معرکون مین جن مین شریک ہونا اس کے لئے ضروری ہے، ان کے سامنے اعانت کے لئے فریاد کرنا اس کے لئے لازمی ہے[1]

ابن خلدون نے یہ دلیل نہایت سادہ طور پر پیش کی ہے، حالانکہ ارسطو کی طرح اس کو اعتقاد قائم کرنا چاہیئے تھا کہ اجتماع کی تنظیم و ترتیب خود اجتماع کے اجزا ہی کی مصلحت کے لئے کی گئی ہے،

لیکن اجتماع کی تنظیم و ترتیب کیونکر ہوئی؟ کیا یہ تنظیم کسی گذشتہ اتفاق کے موافق ہوئی؟ ابن خلدون کا خیال ہے کہ مدنیت انسان کا ایک مخفی جذبہ ہے، اور خدا نے اس کو اسی طرح پیدا کیا ہے اور اس کو ایسے جذبات مرحمت فرمائے ہین جو اس کی ضروریات کے موافق ہین،

لیکن اس مجتمع طبعی کی کوئی سیاسی شکل نہین ہے، اس لئے جب وہ سیاسی شکل اختیار کرتا ہے، تو یہ محض فطرۃً ہی نہین ہوتا، بلکہ غور و فکر کا عمل بھی اس مین شامل ہوتا ہے[2] اور یہی چیز مجتمع بشری کو ان اجتماعات سے جو بظاہر اس کے مشابہ معلوم ہوتے ہین اور جن کو ہم بعض جانورون مین دیکھتے ہین ممتاز کرتی ہے، کیونکہ یہ اجتماعات صرف فطرت کا نتیجہ ہوتے ہین، اور اجتماع بشری عقل و فطرت دونون کا نتیجہ ہوتا ہے، اور انسان اپنے اجتماع مین ایک ایسی اعلیٰ ترین طاقت کی ضرورت محسوس کرتا ہے جو ایک کو

---

[1] المقدمہ صفحہ ۳۵ [2] ؍؍ صفحہ ۳۶،

دوسرے پر ظلم کرنے سے روک دے[1] اور یہی احساس حکومت کی بنیاد ہے. لیکن یہ کس قسم کا سمجھوتہ ہے اور اس مجتمع میں جب کہ وہ سیاسی شکل میں بدل جاتا ہے اسکا حقیقی حصّہ کیا ہے ؟ کیا وہ پورے مجتمع کا سمجھوتہ ہے یا وہ صرف فردی سمجھوتہ ہے؟ ہم کو ابن خلدون کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ مظاہر اجتماعیہ مظاہر فردیہ سے مختلف نہیں ہوتے اور وہ ہمیشہ مظاہر فردیہ کی طرف لوٹائے جا سکتے ہیں، لیکن وہ حصّہ جو اجتماع میں فکر بشری پر مبنی ہے، ابن خلدون اس کی تحدید نہیں کرتا اور ہمارے خیال میں یہ تعلیل اور درحقیقت یہی تمام مسلمان فلاسفہ کی تعلیل ہے — ارسطو کی اس تعلیل کی تحریف ہے جو عربوں کی طرف غیر صحیح طریقہ پر سریانی زبان کے ذریعہ سے نقل کی گئی ہے، اجتماع بشری اور اجتماع حیوانی کے باہمی امتیاز کے متعلق ارسطو کا جو خیال ہے اس کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ تفاہم بشری نے اس اجتماع کو پیدا کیا ہے، بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہر مجتمع بشری اپنے اجتماع کو اور اپنی غایت مطلوبہ کو محسوس کرتا ہے، لیکن حیوانی جماعتیں فطرۃً بغیر اس احساس کے پیدا ہو جاتی ہیں، اس بنا پر انسانی جماعت کا یہ احساس اس میں اثر کر کے اس کو ایسی شکل میں بدل سکتا ہے جو اس کی مصلحت کے موافق ہو، اس حالت میں ارسطو کی رائے کے موافق سمجھوتہ کو مجتمع کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ وہ صرف اسکی ترقی کا سبب ہے، اور یہ ایک نہایت صحیح رائے ہے[2]، ایک ترجمہ کی غلطی نے اتنا میرا کو اس پر آمادہ کیا کہ عقد اجتماعی کے متعلق چونکہ ابن خلدون کا کوئی خیال نہیں ہے، اس لئے اسکندر نے اپنے آپ کو جس خطرے میں ڈالا اور مسعودی نے

---

[1] المقدمہ صفحہ ۳۶ ، [2] ارسطو کی سیاست، پہلی کتاب، پہلی فصل،

اس کی روایت کی اور ابن خلدون نے اس روایت کی تردید کی اس کے متعلق سوال کرے، کیونکہ ابن خلدون اپنے دلائل کے ضمن میں کہتا ہے "بادشاہ لوگ اپنے آپ کو اس قسم کے خطرے میں نہیں ڈالتے (یعنی سکندر کا سمندر کی گہرائی میں اترنا) اور جس شخص نے اس پر اعتماد کیا اس نے اپنے آپ کو خطرے میں ڈالا، اور گرہ کو کھول دیا[1]، وہی سلان نے "انتقاض العقدہ" کا ترجمہ اس عبارت میں کیا ہے؛ (Le pacte social se briserait) حالانکہ اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے؛ (Le noeud de la so- ciete se acelerait) اور اسکا مطلب یہ ہے کہ ملازم اور اہلِ فوج جب یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان کا کوئی سردار نہیں ہے، تو اپنے اوپر دوسرا بادشاہ مقرر کر لیتے ہیں،

اس جگہ عام طور پر وہ عقد مراد نہیں ہے جو قوم اور اس کے بادشاہ کے درمیان ہوتا ہے، بلکہ وہ فوج مراد ہے جو اپنے رئیس کی ہلاکت کا یقین کر کے نہایت سادہ طور پر دوسرے رئیس کا انتخاب کر لیتی ہے،

ابن خلدون اکثر فلاسفہ اور متکلمین اسلام سے اس بات میں ممتاز ہے کہ وہ حکومت کی بنیاد قائم کرنے کے لئے نبوّت کو ضروری نہیں سمجھتا، حالانکہ اور تمام فلاسفہ اور متکلمین اسلام کے نزدیک کوئی سلطنت ارشادِ خداوندی کے بغیر نہیں قائم ہو سکتی، خدا ایک پیغمبر کے واسطے سے جس کو وہ تمام لوگوں کے پاس بھیجتا ہے، اپنا ارادہ ظاہر کرتا ہے اور یہی پیغمبر حکومتوں کی بنیاد ڈالتے ہیں اور قانون بناتے ہیں اور تاریخ بھی ابن خلدون کی تائید کرتی ہے، کیونکہ نبوّت تو صرف یہودیوں میں پائی جاتی تھی، لیکن بہت سی قوموں نے بغیر اس کے کہ ان کے قوانین پیغمبروں

[1] المقدمہ ص ۳۰

کے ذریعہ سے وضع کئے جائیں، زندگی بسر کی ہے اور بسر کر رہی ہیں، ابن خلدون کہتا ہے کہ عالم کے بڑے حصہ میں بت پرست قومیں آباد ہیں، جن کے پاس آسمانی کتابیں نہیں ہیں، لیکن باایںہمہ ان کے یہاں سلطنتیں بھی ہیں اور قوانین بھی ہیں، تاہم نبوت اگرچہ سلطنت کی بنیاد قائم کرنے کے لئے ضروری نہیں ہے لیکن وہ سلطنت کی مکمل ترین مثال کی بنیاد قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کیونکہ وہ ایک ہی وقت میں دنیوی اور اخروی دونوں زندگیوں کی ضرورت کو پورا کرتی ہے،

خلاصہ یہ کہ مجتمع کی بنیاد حفاظتِ نفس کا فطری جذبہ ہے اور باہمی سمجھوتہ انسان کو تنظیم سلطنت میں مدد دیتا ہے۔ انسان اس لئے اجتماعی زندگی بسر کرتا ہے کہ ایک دوسرے کا محتاج ہے، اس بنا پر جنگ کی حالت جو کہ انسان کے خواص میں ہے۔ انسانوں کو باہم جمع نہیں کرتی، جیسا کہ ہوبز کا خیال ہے، بلکہ اس کے برعکس سلامتی اور امن کی ضرورت ان کو جمع کرتی ہے، البتہ جب اجتماع کی بنیاد قائم ہو جاتی ہے تو افراد کے مصالح میں باہم تصادم ہوتا ہے، اور ان میں دشمنی کے مخفی جذبات اُبھر آتے ہیں، اور یہیں سے قانون اور ایسی بااقتدار حکومت کی ضرورت پیدا ہوتی ہے جو ان تشدد آمیز خواہشوں کا قلع قمع کر سکے، اور مونتسکیو بعینہ یہی وجہ بیان کرتا ہے[1] البتہ یہ وجہ ابن خلدون کے یہاں بہت زیادہ سادہ اور غیر پختہ طریقہ پر پائی جاتی ہے، اور اس نے اسکو نہایت اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے، کیونکہ ابن خلدون نے اصل مجتمع سے بحث کرنا ضروری نہیں سمجھا،

[1] روح القوانین (Esprit des lois) الکتاب الاول الفصل الثالث۔

اور عرب علمائے منطق کی رائے کے مطابق کسی علم کے موجد کے لئے اپنے علم کے موضوع کا وجود یا اسکی اصل کا ثابت کرنا ضروری نہیں ہی،

تین چیزیں ہیں جو مجتمع سے تو الگ ہیں لیکن اس پر ہمیشہ بہت بڑا اثر کرتی رہتی ہیں، یعنی اقلیم، جغرافیانہ ماحول، اور مذہب، ابن خلدون کے نزدیک مذہب کوئی اجتماعی چیز نہیں ہے، بلکہ ایک خارقِ عادت چیز ہے، کیونکہ وہ مجتمع میں تاثیر خداوندی ہے، اور چونکہ ابن خلدون ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہے، اس لئے وہ صرف آسمانی مذاہب کو قابلِ اعتنا سمجھتا ہے، ان کے علاوہ دوسرے مذاہب میں ایسی غلطیاں ہیں جو ذہن بشری کی ابتدائی حالت کو نمایاں کرتی ہیں، اس بنا پر مذہبی اثر تعمیم اور وسعت میں اقلیم اور جغرافیانہ ماحول کی ہمسری نہیں کر سکتا،

(ا)

ابن خلدون نے ایک طویل فصل میں جغرافیہ عامہ سے بحث کی ہے جو یونانی جغرافیہ دان بطلیموس، جغرافیہ دانانِ عرب، بالخصوص ادریسی کی نقل ہے، اور اس فصل مین دو فائدے ہیں، اولاً تو یہ کہ جغرافیہ کے علم کے بغیر ہم نہ تاریخ لکھ سکتے ہین نہ اس کو سمجھ سکتے ہیں، دوسرے یہ کہ ابن خلدون مختلف اقالیم اور جغرافیانہ ماحولوں کی تشریح کرنا چاہتا ہے، لیکن ہم کو اس طویل فصل کی تحلیل و تجزیہ کرنے کی ضرورت نہین ہے، کیونکہ اس کو ہماری بحث سے تعلق نہین ہے اور ابن خلدون نے اس میں کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو اس کے اسلاف نے نہ کہی ہو، وہ ان کی غلطیوں میں سے ایک غلطی سے بھی محفوظ نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ ان کو صحیح طور پر سمجھ بھی نہیں سکتا، البتہ جغرافیہ دانانِ قدیم کے علم کے مطابق ہفت اقلیم کے موضوع

سے اس نے جو نتائج نکالے ہیں وہ ہمارے لئے اہم ہیں، اقلیم اول یعنی کرۂ زمین کے آباد حصہ مین سے جنوب اقصیٰ میں سخت گرمی پائی جاتی ہے، اور اقلیم سابع یعنی شمال میں اسی قدر سردی، اور ان دونوں کے درمیان جو اقالیم واقع ہین ان مین اس قسم کی حرارت پائی جاتی ہے، جن کے درجۂ اعتدال مین اختلاف ہوتا ہے۔

اور ابن خلدون اجسامِ بشری اور اخلاقِ انسانی میں حرارت کے مختلف درجون کے اثر کو تسلیم کرتا ہے[1] اور اس کے بعد اس کا اثر تمدن پر پڑتا ہے ا باشندگانِ جنوب کے رنگ کی سیاہی حرارت کی شدت کا نتیجہ ہے، جہان سورج ہمیشہ گرم رہتا ہے کیونکہ سورج ان کے سرون کے بالکل مقابل رہتا ہے اور تمام فصلون مین مقابلہ کی یہ مدت دراز ہوتی ہے، اس کی وجہ سے روشنی بہت زیادہ پیدا ہوتی ہے اور ان کے یہان سخت گرمی پڑتی ہے اور گرمی کی شدت سے ان کے چمڑے سیاہ ہو جاتے ہیں[2] لیکن باشندگانِ شمال کا رنگ بالکل اس کے مخالف سبب کی وجہ سے سفید ہوتا ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ شمال میں ان کی ہوا میں سخت سردی کی آمیزش ہوتی ہے، کیونکہ سورج ان کے افق مین ہمیشہ منظر چشم کے دائرے کے سامنے یا اس کے قریب رہتا ہے اور سرون کے سامنے اور اس کے قریب نہین آتا، اس لئے تمام فصلون مین گرمی کم اور سردی زیادہ ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہان کے باشندون کا رنگ سفید ہو جاتا ہے[3] لیکن معتدل اقالیم کے باشندون کے جسم بہت زیادہ قوی اور بہت زیادہ متناسب الاجزاء ہوتے ہیں، درانحالیکہ اقالیم منحرفہ کے باشندے تقریبًا تمدن سے بالکل بے بہرہ ہوتے ہین، اس لئے وہ

---

[1] و [2] المقدمہ صفحہ ۷۰، و ۱، [3] مقدمہ صفحہ ۷۰، ۱،

وحشی ہین جو نہ شریعت جانتے اور نہ حکومت و مذہب، اور ان کے اخلاق نہایت
پست ہوتے ہین، اور اسی کے ساتھ وہ ایسے وسط صالح سے دور ہوتے ہین. جو
متمدن مجتمع کے لئے موزون ہوتا ہے، اور تاریخ ہم کو بتاتی ہے کہ تمدن خواہ ناقص
ہو خواہ کامل صرف بلاد معتدلہ مین پایا جاتا ہے اور دونون منحرف اقلیموں کے جس
قدر قریب یا ان سے جس قدر دور اس کی نشو ونما ہوتی ہے، اسی نسبت سے اسکا
درجۂ کمال مختلف ہوتا ہے،

اسی لئے اقلیم رابع جو باقاعدگی کے ساتھ وسط سے تعلق رکھتا ہے اور جو معتدل
حرارت سے مستفید ہوتا ہے، وہ ہمیشہ تمدن کے اقسام میں سے کامل ترین تمدن
سے بہرہ ور ہوتا ہے، اور اسی میں انسانیت منظم حکومت، شریعت آسمانی مذاہب
اور علوم و فنون سے آشنا ہوئی، ابن خلدون شام اور عراق کو اسی اقلیم مین شامل
کرتا ہے، اور ہم کو معلوم ہے کہ شام یہودیت اور نصرانیت کا گہوارہ تھا، اور گذشتہ
زمانہ مین عراق میں اشوری تمدن سرسبز و شاداب ہوا جس سے اہل عرب اگرچہ
پوری طور پر واقف نہین ہیں، تاہم وہ اس کا احترام کرتے ہین، لیکن ابن خلدون
کو ایک مشکل پیش آتی ہے، اور وہ یہ کہ بلاد عرب جو اسلام کا گہوارہ اور اس
دولتمند اور لچکدار زبان کا وطن تھے، جس نے دنیاے قدیم پر غلبہ حاصل کرلیا تھا،
ان اقالیم معتدلہ مین شامل نہین ہیں، بلکہ وہ اقلیم اوّل اور اقلیم ثانی مین شامل ہین لیکن تین طرف سے انکو
سمندر گھیرے ہوئے ہے، اس لئے اس کی رطوبت ہوا مین اثر کرتی ہے، اور اسکی
سخت گرمی سے لطیف ہو جاتی ہے،[1]

[1] مقدمہ صفو ۱۰۷،

ابن خلدون نے صرف انہی واقعات کے ثابت کرنے پر قناعت نہیں کی بلکہ علمی حیثیت سے ان کی تشریح کرنی چاہی، وہ کہتا ہے کہ اہلِ جنوب کے اخلاق میں خفت اور طیش پایا جاتا ہے، اور وہ سکون سے ناآشنا ہیں، اور اپنی زندگی کا اکثر حصہ ناچ رنگ میں صرف کرتے ہیں، اور اس کا صحیح سبب یہ ہے کہ علم حکمت میں اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے کہ سرور اور شادمانی کی حقیقت یہ ہے کہ روح حیوانی جسم میں پھیل جاتی ہے اور اس کے برعکس غم کی حقیقت رُوح حیوانی کا منقبض اور متکاثف ہونا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حرارت ہوا اور بخار کو پھیلاتی ہے، اور اس میں تخلخل پیدا کرکے اس کی مقدار کو بڑھا دیتی ہے[۱]،

اہلِ شمال اور اہلِ جنوب میں اقلیم کے ذریعہ سے جو اختلاف پیدا ہوا ہے اس کی شرح مونتسکیو کے بیان کے مطابق حسب ذیل ہے، "ٹھنڈی ہوا جسم کے خارجی عضلات کے اطراف کو سکڑا دیتی ہے جس سے ان کا نشاط بڑھ جاتا ہے، اور اطراف جسم سے دل کی طرف خون کے رجوع کرنے میں مدد ملتی ہے، وہ ان عضلات کے تمدد کو کم کر دیتی ہے، اور اس طرح ان کی قوت کو بڑھاتی ہے، لیکن اس کے برعکس گرم ہوا عضلات کے اطراف کو ڈھیلا کرتی ہے، اور ان کو پھیلاتی ہے، اور اس طریقہ سے ان کی قوت اور نشاط کو کم کرتی ہے، اور اس بنا پر سرد فضاؤں کے باشندے زیادہ طاقتور اور زیادہ مضبوط ہوتے ہیں[۲]"

جس نتیجہ پر ابن خلدون پہنچا ہے، بعینہ اسی نتیجہ پر وہ جس طرح پہنچتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے، "گرم ملکوں میں جہاں جسم کے عضلات پھیل جاتے ہیں اعصاب

---

[۱] مقدمہ صفحہ ۷۰، [۲] مونتسکیو، روح القوانین، چودھویں کتاب، دوسری فصل،

کے اطراف بیدار ہو جاتے ہیں، اور ذرا سی بات ان کو سخت سے سخت کام پر آمادہ کر دیتی ہے، لیکن سرد ملکون مین جسم کے عضلات بستہ ہو جاتے ہیں، حلمات سکڑ جاتے ہیں، اور ایک حد تک اعصاب کے اطراف کی چھوٹی چھوٹی شاخین شل ہو جاتی ہیں، اس لئے احساس جب تک بہت زیادہ قوی اور تمام اعصاب سے صادر نہ ہو دماغ تک نہیں پہنچتا، لیکن خیال، ذوق، شعور اور نشاط چھوٹے چھوٹے غیر متناہی احساسات پر موقوف ہوتے ہین[1]

دونون فلسفی اپنے خاص تجربہ سے اپنے نظریئے کی دلیل مستنبط کرنا چاہتے ہین، ابن خلدون ان لوگون کی مثال پیش کرتا ہے جو حمام کی گرمی سے مسرور ہو جاتے ہین، کیونکہ وہ روح حیوانی کو گرم کر دیتی ہے اور اس کو پھیلاتی ہے[2] اور مونتسکیو اس شخص کی مثال پیش کرتا ہے جو دفعۃً سخت گرم مقام میں پہونچ جاتا ہے، اور جسم کے خارجی عضلات کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے تنگی محسوس کرتا ہے،

لیکن ان دونون میں سے کسی نے اس نظریہ کو جو اقلیم کے ساتھ مخصوص ہے بذات خود ایجاد نہیں کیا ہے، بلکہ ان دونون کے یونانی اور ان دونون کے اہلِ وطن اسلاف نے ان پر سبقت کی ہے، بقراط پہلا شخص ہے جس نے طبیعت انسانی مین اقلیم کے اثر کو اہمیت دی ہے، اور ارسطو اس تاثیر کو شہرون کے سیاسی نظام اور ان کی سیاسی قابلیتون مین لحاظ رکھتا ہے، اور گرم ملک اور کالے حبشیون کے رنگ کے درمیان جو تعلق پایا جاتا ہے اس پر ابن خلدون

---

[1] مونتسکیو، روح القوانین، چودھوین کتاب، دوسری فصل، [2] مقدمہ صفحہ ۸۲،

ابن سینا کے قول کی سند پیش کرتا ہے؎ اور انسان کی طبعی اور اخلاقی ترکیب پر اقلیم کا جو اثر پڑتا ہے اس پر ابن خلدون سے پہلے مشہور ادیب جاحظ نے تفصیل کیتھ بحث کی ہے، لیکن اس نے یہ بحث محض ایک ادیب کی حیثیت سے کی ہے اس لئے اس نے ابن خلدون کے نظریئے مرتب نہین کئے اور یہ نہین بیان کیا کہ اس سے تاریخ کی تشریح مین مدد ملتی ہے، فیلسوف کندی نے جو تیسری صدی ہجری مین تھا اور مورخ مسعودی نے جو چوتھی صدی مین تھا اسی قسم کے نظریئے قائم کئے ہین، لیکن وہ نہایت پیچیدہ ہین، اور فرانس مین مونتسکیو سے پہلے جان بودان نے نظریۂ ماحول پر نہایت تفصیل سے بحث کی ہے،

عام طور پر یہ مسئلہ کہ انسان کی فطرت اور اخلاق پر ماحول کا اثر پڑتا ہے اور پھر اس سے متعدی ہو کر تمدن تک پہنچتا ہے، ایسا مسئلہ ہے جس مین کوئی شبہہ نہین ہے لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اس اثر کی ایسی تحدید کر سکین جس سے ہم کو یہ معلوم ہو سکے کہ وہ مجتمع مین کس حد تک اثر کرتا ہے ؟ یہ اب تک واضح نہین ہو سکا ہے، بظاہر ان تمام فلاسفہ اور مصنفین نے جنھون نے مونتسکیو کے زمانہ تک اقلیم پر بحث کی ہے، ان کوششون کا کافی اندازہ نہین کیا ہے، جو فرد اور مجتمع دونون اس اثر کے مقابلہ کے لئے کرتے ہین، لیکن بہرحال یہ مقابلہ فطری ہے، تمام لوگ سردی اور گرمی سے اپنا بچاؤ کرتے ہین، اور جس قدر تمدن کو ترقی ہوتی جاتی

؎ ابن سینا اپنے طبی رجز مین کہتا ہے:-

یا زنج حر غیر الاجسادا	حتی کسا جلودها سوادا
والصقلب اکتسبت البیاضا	حتی غدت جلودها بیاضا

(۱۰- ابن خلدون)

ہے یہ مقابلہ زیادہ منظم اور مؤثر ہوتا جاتا ہے، یہان تک کہ آج ہماری یہ حالت ہوگئی ہے کہ ہم شمال کے باشندون کو سخت گرم ملکون مین خوشباش زندگی بسر کرتے ہوے دیکھتے ہین، اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ یہ مقابلہ جو روز بروز نہ صرف گرمی اور سردی کے مادی اثر کے لحاظ سے بلکہ ان کے اخلاقی اثر کے لحاظ سے بھی بڑھتا جاتا ہے، وہ بھی اسی طرح مجتمع مین اثر کرتا ہے، اور اگر ہم متعین طور پہ اقلیم کی تاثیر کی تحدید کرنا چاہین تو ہم کو معلوم ہوگا کہ وہ آہستہ آہستہ کم ہو رہی ہے، اس بنا پر قانون تباین جس کی بنیاد ابن خلدون نے زیادہ تر اسی تاثیر کی نسبت پر قائم کی ہے، عام نہ ہوگا، اسی طرح مونتسکیو نے قانون (اور عام طور پہ مظاہر اجتماعیہ) اور اقلیم کے تعلق کے متعلق جو قواعد وضع کئے ہین، ان مین بہت زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے،

ایک قطعی دلیل ایسی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظریہ اقلیم کی شرح جس طرح ارسطو، ابن خلدون اور مونتسکیو نے کی ہے وہ لغزش سے محفوظ نہین ہے اور وہ یہ کہ جب ان مین سے ہر ایک اپنے اصول کو زمانون مین مجتمع کی ترقی پر منطبق کرتا ہے تو ہر ایک جن نتائج پر پہنچتا ہے ان مین عظیم الشان اختلاف پیدا ہو جاتا ہے ارسطو کا خیال ہے کہ یونانی قوم نے اس ترقی کو دنیا کی اور قومون تک پہنچایا ہے، وہ کہتا ہے کہ یورپ کے اور باشندے بہادر تو ضرور ہین لیکن ذہین نہین ہین[1] اور ایشیائی قومین ذہین تو بہت ہین لیکن ان مین بہادری کی کمی ہے، لیکن یونانی قوم ایشیا اور مغربی یورپ کے درمیان آباد ہے، اس لئے وہ ٹھیک توسط و اعتدال کی حالت مین ہے، اور ابن خلدون کے نزدیک جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہین

---

[1] السیاسۃ، الکتاب الرابع، الفصل السادس،

شام اور عراق کے باشندے تمام قومون سے زیادہ اس امتیازی خصوصیت مین کامیاب ہین، لیکن مونتسکیو شمال کی قومون کو اعلیٰ ترین مثال سمجھتا ہے،

معاملہ صرف نتائج کے باہمی اختلاف ہی تک محدود نہین ہے بلکہ حرکت تاریخی کے اختلاف تک تجاوز کرتا ہے، بے شبہہ ارسطو کے زمانہ مین یونانی ترقی کے امام تھے لیکن یونانی قوم کی ترقی سے پہلے مشرق یقیناً ترقی یافتہ تھا اور شام وعراق کی قومین شان وشوکت سے بہرہ ور تھین، لیکن ہم کو یہ معلوم نہین ہے کہ یہ شان وشوکت کب تک قائم رہی، شمالی یورپ نے جو جدید ترقی حاصل کی ہے، اس سے مونتسکیو متاثر ہوا ہے، لیکن زمانۂ قدیم اور زمانۂ متوسط مین ان شمالی قومون کی کیا حالت تھی ؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمدن پر اقلیم کا بہت زیادہ اثر نہین پڑتا، لیکن خود مجتمع پر اس مؤثر کا جو اثر پڑتا ہے اس سے بحث کرنا ضروری ہے، اور اگر ہم ارسطو کو اس لئے مستثنیٰ کردین کہ اس نے نظریۂ اقلیم کو بہت کم اہمیت دی ہے، تو ابن خلدون پر بھی اس معاملہ مین بہت زیادہ تنقید نہین کر سکتے، کیونکہ مؤثراتِ اقلیمیہ کے ضبط وتحدید مین اس نے جو کوشش صرف کی ہے وہ مونتسکیو کی کوشش سے بہت کم ہے، اسی طرح اس نے جو نتائج نکالے ہین ان مین بہت کم طوالت اور مبالغہ پایا جاتا ہے،

(۲)

انسان کے جسم اور اخلاق پر جغرافیانہ ماحول کا جو اثر پڑتا ہے اس کی شرح کیلئے ابن خلدون نے ایک فصل مخصوص کر دی ہے[۱]، لیکن اقلیم کے اثر کو اس نے جس قدر اہمیت دی ہے اس قدر اہمیت اس اثر کو نہین دی ہے، جس سرسبز وشاداب ملک

---

[۱] المقدمہ، المقدمۃ الخامسہ صفحہ ۲، ومابعدہا،

مین زمین کی پیداوار زیادہ ہوتی ہے، اس مین لوگ عیش و فارغ البالی کی زندگی بسر کرتے ہین اور اپنی روزی حاصل کرنے کے لئے ان کو بہت زیادہ کوشش نہین کرنی پڑتی کیونکہ ان کی آمدنیان ان کی ضروریات سے زیادہ ہوتی ہین، اور اسی وجہ سے وہ عیش و طرب مین مصروف ہو جاتے ہین، جس کا اثر ان کے جسمانی ضعف بلکہ ان کی عقل پر بھی پڑتا ہے، ان پر امراض کے حملے ہوتے رہتے ہین، جد و جہد کی روح ان مین مفقود ہوتی ہے، اور اکثر اوقات ان مین جنگی اوصاف نہین پائے جاتے اس لئے وہ حملہ اور مدافعت کی طاقت نہین رکھتے، اس کے بالکل برعکس بنجر ملکون کے باشندے بالخصوص صحرائی باشندے جن سے ابن خلدون نے بہت زیادہ تجربہ حاصل کیا ہے، اپنے فقر و فاقہ کی وجہ سے نہایت موٹی جھوٹی زندگی بسر کرتے ہین اور ان کے جسم بہت زیادہ طاقتور، ان کے عزائم بہت زیادہ مؤثر اور ان کی عادتین بہت زیادہ شایستہ ہوتی ہین، ان کے اخلاق مین بہت کم بے اعتدالی پائی جاتی ہے، اور عیش و تنعم کی زندگی بسر کرنے والون کو جو قحط چور چور کر دیتا ہے، ان پر اس کا کچھ اثر نہین ہوتا یا یہ کہ وہ ان پر بہت کم اثر کرتا ہے اور وہ ان لوگون سے زیادہ پرہیزگار ہوتے ہین، جو آہستہ آہستہ مسائلِ دینیہ مین بہت زیادہ سہل انگار ہو گئے ہین،

لیکن ابن خلدون بجائے اس کے کہ جغرافیانہ ماحول کا جو اثر تمدن پر پڑتا ہے اسکی ترقی پر مفصل بحث کرتا جیسا کہ مونتسکیو نے کیا ہے، ایسے مباحث کے پیچھے پڑ جاتا ہے جو اس سے بہت کم مناسبت رکھتے ہین، یعنی یہ کہ جسم اور عقل پر بھوک کا کیا اثر پڑتا ہے، اور وہ اس بحث مین صوفیہ کے حالات اور ان کی تعلیمات سے جو اس زمانہ مین بالخصوص شمال افریقہ مین بہت زیادہ پھیلی ہوئی تھین یقیناً متاثر ہوا ہے

اور یہ صوفیہ ورع وعبادت مین ہمہ تن غرق رہتے ہین اور ان کے نزدیک جسم جس قدر غذا سے بے نیاز ہوتا ہے اوسی قدر زیادہ منظم ہو جاتا ہے، ذہن کی صفائی بڑھ جاتی ہے، اور روح عالمِ غیب کا بہت زیادہ ادراک کرنے لگتی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ ان مین بہت سے لوگ اس روحانی ریاضت کی مشق کرتے ہین، لیکن بایں ہمہ اس پانچوین مقدمہ کو ہم حشو بھی نہین فرض کر سکتے، کیونکہ وہ مؤثر جغرافی کی جس مختصر اور بہت کم واضح شرح پر مشتمل ہے، وہ اس کے ساتھ اس اہم فرق کے سمجھنے مین مدد دیتی ہے، جس کو ابن خلدون اس کے بعد بدویانہ اور شہری زندگی کے درمیان ثابت کرنا چاہتا ہے،

(۳)

اکثر علمار نے، جنھون نے پسندیدگی یا غیر پسندیدگی سے ابن خلدون پر تنقید کی ہے، اس فصل (مقدمات تمہیدیہ کی آخری اور وہ چھٹا مقدمہ ہے) سے چشم پوشی کر لی ہے، جس میں ابن خلدون نے روح بشری نبوت، کہانت اور ادراکِ غیب کے مختلف وسائل پر بحث کی ہے، حالانکہ وہ نہایت اہم فصل ہے، کیونکہ ابن خلدون کے فلسفیانہ مذہب سے تعلق رکھتی ہے، اور اقلیم اور جغرافیانہ ماحول کی طرح ایک ایسی چیز کی شرح ہے جو مجتمع پر اثر کرتی ہے، اور خود مجتمع پر موقوف نہین ہے، اگرچہ کرامر نے اس فصل کی طرف توجہ نہین کی ہے، تاہم اس کا خیال ہے کہ ابن خلدون مذہب کو تمدن کے مؤثرات مین شمار نہین کرتا یا کم از کم تمدن پر اس کے اثر کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتا، لیکن حقیقت مین ایسا نہین ہے، کیونکہ ابن خلدون یہ ثابت کرتا ہے کہ کوئی مجتمع ایسا نہین ہے جو کسی نہ کسی مذہب سے متاثر نہ ہوا ہو

اور عجیب وغریب طریقہ سے مذہب کی تشریح کرتا ہے، اور فلسفہ، مذہب اور خرافات کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کرکے ان سب کو باہم مخلوط کرتا ہے، اور ان سب سے ایک مذہب کا استخراج کرتا ہے، جس کا نام مذہب "ماورار الطبیعۃ النفسی" رکھ سکتے ہین،

ہم کو سب سے پہلے یہ نظر آتا ہے کہ ابن خلدون اس معاملہ مین ابن رشد کا خالص شاگرد ہے[1]، کہ فلسفہ اور مذہب مین تطبیق ضروری ہے اور واقع مین بھی ان دونون مین کسی قسم کا اختلاف نہین ہونا چاہئے، خود ابن رشد نے اسلام اور فلسفہ یونانیہ عربیہ کے اختلافی مسائل کی تطبیق ایک چھوٹی سی کتاب مین جو "فصل المقال فیما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال" کے نام سے مشہور ہے، دینا چاہی ہے، اور ابن خلدون کا بھی یہی مقصد ہے،

ابن خلدون کا خیال ہے کہ عالمِ حسّی اور غیر حسّی کا اتصال ہر دین کا سنگِ بنیاد ہے، اور انسان کو جو یہ فضیلت حاصل ہے کہ وہ خدا کے ارادہ اور اس کے فرائض، یا ماضی ومستقبل کے اسرار سے واقف ہے، وہ اسی اتصال پر مبنی ہے، غرض یہ ایک ایسی چیز ہے جس سے مذہب پیدا ہوتا ہے، اور عالمِ حسی اور غیر حسی مین جو تعلقات پائے جاتے ہین، ان کی تفسیر ابن خلدون کو روح بشری مین ملتی ہے، اس لئے روح، خدا اور انسان کے درمیان ایک واسطہ ہے اور وہ بالطبع ایک ابدی اور غیر فانی چیز ہے اور اس کو ایک ایسی مخفی قدرت حاصل ہے، جو اس کو عالمِ خیال مین پہنچا دیتی ہے، اور وہ خود خدا کے ساتھ تخاطب کرتی ہے،

[1] مشہور یہ ہے کہ ابن خلدون نے فلسفہ ابن رشد کی شرح لکھی تھی جو اگرچہ ہم تک نہیں پہنچی لیکن اسکا ذکر ابن خطیب کی کتاب میں ہے،

لیکن تمام روحون کو یہ قدرت یکسان طور پہ حاصل نہین ہے، بلکہ ان مین اکثر کا تعلق
اسی عالم حسی کے ساتھ ہے اور اس وجہ سے تقریبًا وہ اپنی مخفی قدرت کو کھو بیٹھتی ہیٔ
اور بعض اس قدرت کا ایک نہایت کم حصّہ محفوظ رکھتی ہین اور بعض پوری طور
پر اس کی حفاظت کرتی ہین، اور یہ وہ ممتاز روحین ہین جن کو خداوند تعالیٰ نے برگزیدہ
کیا ہے، اور یہی لوگ پیغمبر ہوتے ہین، اسی قدرت کی بدولت پیغمبرون کی روحین
کبھی کبھی عالم حسّی کو اس لئے چھوڑ دیتی ہین کہ خداوند تعالیٰ سے وحی اور ان اوامر کو
اخذ کرین، جن کی تبلیغ اور انسانون کی طرف ضروری ہے، اس موقع پر ابن خلدون
حدیث وسنت کی سند سے وحی کی حقیقت اور اس طریقہ پر جس کے ذریعہ سے وحی
حاصل ہوتی ہے، نہایت تفصیلی بحث کرتا ہے، لیکن ہم ان تفصیلات مین پڑنا نہین
چاہتے، ہمارے لئے صرف یہ کہنا کافی ہے کہ ابن خلدون کی رائے مین حقیقی مذاہب
صرف وہی ہین جو اس وحی سے پیدا ہوتے ہین،

دنیا مین بہت سے جھوٹے مذاہب بھی ہین لیکن اسی کے ساتھ ان مین تھوڑی
سی حقیقت بھی شامل ہے، اور یہ وہ مذاہب ہین جو کہانت سے ماخوذ ہین اور
پیشین گوئی اور مختلف صورتون مین غیبی اطلاعات پر مبنی ہین، (مثلاً زجر طیر اور
فحص احشا، وغیرہ) اور درحقیقت جو روحین صفت ملکیہ جیسا کہ ابن خلدون ہی
نام لیتا ہے۔کے حاصل کرنے کی پوری قدرت نہین رکھتین، وہ بھی اس قسم کے
مختلف وسائل سے جو ان کو عالم مادی سے الگ کرلین، کام لے کر عالم روحانی
تک پہنچ سکتی ہین، مثلاً انسان کے لئے یہ ممکن ہے کہ اگر وہ ایک نہایت حقیر چیز
پر ایک طویل مدت تک اپنی توجہ کو محدود رکھے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے

گرد و پیش کی ہر چیز کو بھول جائیگا اور وہ عالم ملکی کی کوئی چیز نہایت سرعت کے ساتھ اور نہایت ناقص شکل مین دیکھ سکے گا یہی بت پرستانہ مذاہب ہین، لیکن ابن خلدون ان مسائل کی شرح پوری وضاحت اور روشن طریقہ سے نہین کرتا، لیکن ہم کو معلوم ہے کہ وہ اس معاملہ مین اپنے متشدد معاصرین کے خوف سے تردد کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ کاہنون کے علوم حقیقۃ مطلقہ یا زیادہ موزون طور پر کسی مذہب کی بنیاد نہین قرار پا سکتے۔ لیکن اس کا فرض یہ ہے کہ وہ دین کو حقیقۃ مطلقہ کے مثل ثابت کرے، ابن خلدون اس سے بھی آگے نکل جاتا ہے، اور صوفیہ کے ساتھ یہ ثابت کرتا ہے کہ انسان مادی زندگی سے پوری طور پر نکل کر اور حواس کے تمام مدرکات سے اجتناب کر کے اگر اپنے حسن ایمان کو محفوظ رکھتا ہے اور کسی نئے مذہب کی بنیاد قائم کرنا نہین چاہتا۔ اور جھوٹے مذہب کی بھی۔ تو وہ ملکوتی زندگی کی لذت کو چکھ سکتا ہے، اور یہ محسوس کر سکتا ہے کہ وہ ذاتِ الٰہی کے قریب پہنچ گیا ہے، اور اس وقت وہ ان حقائق کا ادراک بھی کر سکتا ہے، جن کو علما معمولی طریقوں سے معلوم کرتے ہین، بلکہ یہ حقیقتین نہایت واضح اور نہایت روشن صورتون مین ظاہر ہوتی ہین، لیکن انسان اگر ذاتی تفوق یا فائدہ حاصل کرنے کے لئے اس قسم کی ریاضت کرتا ہے تو اس کے سامنے راستہ بند ہو جاتا ہے، اور گو وہ دوسرے عالم سے اتصال پیدا کر سکتا ہے، لیکن یہ اتصال خدا کے ساتھ نہ ہوگا، بلکہ شیطانون کے ساتھ ہوگا، بت پرستانہ مذاہب کے کاہنون اور ان کے قسیسون کا جو عالم غیب کے حالات معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہین کام یہ ہوتا ہے کہ شیطانون اور شریر روحون سے مل کر بندون پر اقتدار قائم کرین،

صرف اسی قدر نہین بلکہ روح بشری خواب کے ذریعہ سے مستقبل کے بعض اسرار بھی معلوم کرسکتی ہے، لیکن ان معلومات کی صحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ روح استقامت ورع اور طہارت مین کامل ہو، ورنہ خواب یا تو شیطان کی وحی ہوگا یا روزانہ زندگی کی وہ صورتین ہونگی جو بار بار سامنے آتی ہین، ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے اس معاملہ کا خود ذاتی طور پر تجربہ کیا ہے، اور اس نے سحر کی متعدد کتابون مین پڑھا ہے کہ انسان روزہ اور نماز سے اپنے جسم کو مردہ اور پاک کرنے کے بعد سونے سے پہلے اپنے ارادہ کو اپنے مرغوب بھید کی طرف متوجہ کرسکتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نیند کے درمیان وہ خواب مین نمایان ہوگی، ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس نے اس ذریعہ کو خود استعمال کیا ہے اور اس کی بدولت نہایت عظیم الشان اسرار کا علم حاصل کیا ہے، اور وحی ایک نہایت سچی چیز ہے[1]، بلکہ بہت سے فلاسفہ جو صوفیہ اور متکلمین مین داخل نہین ہین یہ خیال رکھتے ہین کہ انسان قوائے بدنیہ کے مردہ کرنے کے ذریعہ سے عالم حسی سے نجات حاصل کرسکتا ہے، نہ صرف بعض اسرار سے واقف ہونے کے لئے بلکہ اس کو ایک علمی طریقہ بنا سکتا ہے اور ابن مسکویہ جو چوتھی صدی کے علمائے اخلاق مین تھا، ہم کو یقین دلاتا ہے کہ اس نے کامیابی کے ساتھ اس طریقہ کا تجربہ کیا ہے،

اب ہم ایک ایسے نظام کے سامنے ہین جو اس طبقہ کے امتیازات کے متعلق تدریجی ترقی کرتا ہے، اس کے سرخیل تو انبیا ہین، ان کے بعد اولیا، یا دوسرے الفاظ مین صوفیہ کا درجہ ہے، پھر کاہنون کی جماعت ہے، اور ان مین کی ہر ایک جماعت متعدد درجون مین منقسم ہوتی ہے، مثلاً بہت سے انبیا رسول نہین ہین، اور ان کے

[1] المقدمہ ص ۹۳ و مابعدہا

اس امتیاز کا مطلب یہ ہے کہ عالمِ غیب کا علم تو ان کو بھی حاصل ہوتا ہے، لیکن ایسے طریقہ سے جو رسولون کے طریقہ سے کم درجہ کا ہوتا ہے، اس قسم کے بہت سے پیغمبر بنو اسرائیل مین پیدا ہوئے ہین، لیکن جو رسول عالمِ روحانی کے ساتھ کاملترین طریقہ کے موافق تعلق پیدا کرتے ہین، اور جن پر یہ واجب ہوجاتا ہے کہ لوگون کے سامنے اپنی رسالت کا اعلان اور مشیتِ خداوندی کی تشریح کرین، درحقیقت وہی مذاہب کے بانی ہوتے ہین،

لیکن ان مین اور انبیاء، بلکہ اولیا، بلکہ ان فلاسفہ مین جو ان چیزون کے علم حاصل کرنے کی قدرت رکھتے ہین جو عوام کی دسترس سے باہر ہین، ہم کیونکر تفریق و امتیاز کرسکتے ہین؟ اس موقع پر ابن خلدون کے مذہب مین علم کلام داخل ہوجاتا ہے، اور رسول معجزہ کے ذریعہ سے ممتاز ہوتا ہے، اور درحقیقت کسی رسول کی رسالت کے لئے ایک قطعی دلیل کی ضرورت ہے، تاکہ عام طور پر لوگ اس کا اقرار کرین، اور وہ دلیل یہی معجزہ ہے، اور چونکہ وہ ایک عام دلیل ہے، اس لئے اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ بلا امتیاز تمام لوگ اس کو سمجھ سکین اور تمام لوگون کی سمجھ کے موافق خارقِ عادت چیز سے زیادہ اور کیا چیز ہوسکتی ہے جو ان قوانین فطری کے بالکل مخالف ہوتی ہے، جس کو تمام لوگ ہمیشہ دیکھتے رہتے ہین؟ اور معجزہ کی بالذات تعریف یہی ہے، رہی یہ بات کہ معجزہ خود رسول کی قدرت سے پیدا ہوتا ہے، یا خدا اپنے رسول کی سچائی کی تائید کے لئے اس کو اپنی قدرت سے پیدا کرتا ہے، صرف ایک بحث طلب بات ہے، اور ابن خلدون نے اس پر بڑی لمبی چوڑی بحث کی ہے، جو اس موقع پر ہمارے لئے کوئی اہمیت نہین رکھتی، لیکن کیا یہ ممکن

نہین ہے کہ ہم دوسرے عالم کے تعلق کے مسئلہ اور امور غیبی کی پیشین گوئی کو جو رسول اور اولیار کے درمیان ایک مشترک مسئلہ ہے. معجزہ فرض کرسکین ؟ بالخصوص ایسی حالت مین جبکہ اس پیشین گوئی کی صداقت ثابت ہوجائے، ؟ اس موقع پر بھی ابن خلدون کو ایک بحث کی ضرورت واقع ہوتی ہے، یعنی رسول کے معجزہ کی امتیازی شان یہ ہے کہ رسول اس معجزہ کے متعلق جو عنقریب واقع ہونے والا ہے اعلان کرتا ہے اور اپنی صداقت کے ہر منکر سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اسی کے مثل دوسرا معجزہ پیش کرے، متکلمین کے نزدیک اسی کا نام "تحدی" ہے، اور ابن خلدون اس بحث مین اپنے آپ کو ایک راسخ الایمان شخص کی صورت مین نمایان کرتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ یعنی قرآن کا تفوق اور تمام رسولون کے معجزات پر ثابت کرے[1]، اور مختلف قسم کی شعبدہ بازیون مثلاً نجوم اور احصار یا ضرب الرمل کے ذریعہ سے مستقبل کے حالات کے معلوم کرنے کا سختی کے ساتھ انکار کرتا ہے، غرض ہر وہ پیشین گوئی جو روح کی معنوی قوت سے حاصل نہین ہوتی اس کی نگاہ مین علمی اور مذہبی حیثیت سے کوئی قیمت نہین رکھتی.

اب ہم پھر اسی بحث کی طرف لوٹتے ہین جس سے ہم نے ابتدا کی تھی، اس کے سوا مذہب کا کوئی دوسرا قاعدہ نہین ہوسکتا کہ بعض ممتاز لوگ روحانی عالم کیساتھ تھوڑا یا بہت تعلق قائم کرین، لیکن اگر ہم اس نظریہ کے اصول کی چھان بین کرنا چاہین تو اس کو سخت پیچیدہ پائین گے، لیکن اسی پیچیدگی کی وجہ سے وہ ہمارے دل مین ابن خلدون کی مہارت کا تخیل پیدا کرتے ہین، کیونکہ مسلمان فلسفیون مین

[1] المقدمہ صفحہ ۸۰،

وہی ایک ایسا یگانہ شخص ہے جو ان متفرق مواد سے ایک ایسا مذہب قائم کرسکا ہے جس میں فلسفیانہ رنگ پایا جاتا ہے اور اس مذہب میں ہم افلاطون کے نظریۂ "عالمِ مثال" کی جھلک پاتے ہیں. کیونکہ عالمِ روحانی کا تعلق اور ماضی و مستقبل کے حالات سے واقفیت ایسی چیزیں ہیں جن میں سے ہر چیز کا ایک دائمی وجود ہونا چاہیئے، اور عالمِ حس محض اس کی ایک ناقص شکل ہے، ہم کو اس میں مدرسہ اسکندریہ کے نظریۂ اشراق کی جھلک بھی ملتی ہے، جس نے مختلف مذاہب سے اخذ و انتخاب کر کے اپنا فلسفہ بنایا ہے، کیونکہ روح، غور و فکر اور نفس کی طرف رجوع کر کے نورِ عام کو قریب سے دیکھ سکتی ہے، اور اگر ہم اسلامی تصوف کو اس کے سیاسی رنگ سے الگ کر لیں تو وہ بھی اسی مذہب میں شامل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس رنگ سے علیحدہ ہونے کے بعد وہ اسکندریہ کے اشراقی تخیل کے سوا اور کچھ نہیں ہے، جس کو اسلام کے ساتھ تصوف نے منطبق کر دیا ہے، اسی طرح وہ توحید اسلامی بھی اس میں داخل ہے جس کے سیدھے سادے الفاظ اور خیالات میں بڑی دقیق و عمیق بحثیں پیدا ہو گئی ہیں، سب سے اخیر میں ہم اس میں وہ سادہ خرافات بھی پاتے ہیں جو آدابِ جاہلی میں موجود ہیں، اور یہ تمام سرمایہ نہایت دانشمندانہ طریقہ پر فلسفیانہ قالب میں ڈھالا گیا ہے۔

اس کے علاوہ اس فصل میں ابن خلدون نے ایک اور جدت کی ہے جو اور مسائل سے زیادہ لحاظ کے قابل ہے، اور وہ یہ کہ اس نے اپنی اسلامی عقلیت کے ساتھ نبوت کو ایک انسانی وصف قرار دیا ہے، اور وہ کوئی خارق العادت چیز نہیں ہے کیونکہ وہ خود روحِ انسانی سے ماخوذ ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ابن خلدون مذہب کو ایک اجتماعی چیز سمجھتا ہے، بلکہ اس کے برعکس اس کا خیال یہ ہے کہ وہ ہر صورت میں

مجتمع سے الگ ہے، لیکن کیا روح بشری کے مطالعہ سے مذہب کی تشریح کرنا اس جدید خیال کی طرف قدم اٹھانا نہین ہے، جو مذہب کو ایک اجتماعی چیز قرار دیتا ہے اور اگر ابن خلدون اس نظریہ کی شرح ایسے طریقہ سے کرتا جو شخصی میلان سے الگ ہوتا اور ایک لحظہ کے لئے اپنے خاص ایمان سے چشم پوشی کر لیتا جیسا کہ دور جدید کے لوگ کرتے ہین اور اگر سادہ لوحی اس کو بعض مبالغون پر مجبور کرتی تو اس مین اور ان جدید فلسفیون مین کیا فرق رہ جاتا جنھون نے دینی خیالات کے اصول کی شرح کرنے کی کوشش کی ہے؟

بہر حال مجتمع اور مختلف تمدنون پر مذہب کا کیا اثر پڑتا ہے؟ ابن خلدون نے اس فصل مین اس موضوع پر اپنے خیالات ظاہر نہین کئے ہین، اور ہم اس پر دوسری قسمون کی شرح و تحلیل کے سلسلہ مین نظر ڈالین گے،

پانچویں فصل

بدویانہ زندگی کے اجتماعی مظاہر

(۱) حرکت اجتماعیہ کے تین دور (۲) قبیلہ کے خواص (۳) عصبیت حکومت کی اولین شرط ہے، عصبیت کے تغیرات۔ (۴) فضیلت حکومت کی دوسری شرط ہے (۵) تاریخ میں ابن خلدون کے اصول کی قدر و قیمت (۶) ابن خلدون اور عرب

(۱)

پہلی قسم مین اُن مظاہر سے بحث کرنے کے بعد جو اجتماع پر اثر تو کرتے ہین لیکن اجتماع پر موقوف نہین ہین، ابن خلدون مظاہر اجتماعیہ کی تشریح کرتا ہے، اور اس کی کتاب کی اس قسم مین ہمارے لئے اس کے حقیقی اجتماعی فلسفیانہ مذہب سے جو اس کی خاص ایجاد ہے، بحث کرنا ضروری ہے، کیونکہ ابن خلدون ہی پہلا شخص نہین ہے جس نے تاریخ کے سمجھنے مین اقلیم اور جغرافیانہ ماحول کے اثر اور اس کی اہمیت کا لحاظ کیا ہے۔ بلکہ اس نے اس سے زیادہ کچھ نہین کیا کہ ان مسائل کی ترتیب دے دی اور ان کو دقیق طریقہ پر مرتب کر دیا، لیکن اب وہ خود اجتماع کی چھان بین کرتا ہے، اور اسی کو اپنے دلائل کے لئے ایک حقیقی اور محدود موضوع

قرار دیتا ہے اور یہ بیان کرتا ہے کہ موثراتِ طبیعیہ سے الگ ہو کر خود اجتماع کی ترقی وتنزل کے حقیقی اسباب موجود ہین،

ہر سیاسی اجتماع پر خواہ وہ کسی شکل کا ہو ایک قانون حکومت کرتا ہے اور ابن خلدون کے اجتماعی مذہب کا یہی بنیادی قانون ہے، اور ہم اس کا نام "قانون سہ دورہ" رکھ سکتے ہین، لیکن اس جگہ عقل کے تین دور یعنی دین، مابعد الطبیعۃ اور وضع کے دور مقصود نہین ہین، بلکہ وہ دور مقصود ہین جن سے ہر مجتمع متصل طور پر گذرتا ہے، پہلے دور مین مجتمع بدویانہ زندگی بسر کرتا ہے، خواہ یہ زندگی میدانون مین گذاری جائے، جیسا کہ عرب اور بربر اسی قسم کی صحرائی زندگی بسر کرتے ہین، یا نرم اور ہموار زمین مین بسر کی جائے جیسا کہ تاتاری کرتے ہین، اس حالت مین مجتمع کی تنظیم قبائلی ہوتی ہے اور وہ قانون سے ناآشنا ہوتا ہے، اور اس پر صرف اس کی ضرورتین اور عادتین حکومت کرتی ہین، دوسرے دور مین وہ فاتحانہ طور پر سلطنت کی بنیاد ڈالتا ہے، دوسرے مجتمعات کو مغلوب کرتا ہے، قانون سے واقف ہوتا ہے اور اپنے لئے ایک نظام قائم کرتا ہے اور تیسرے دور مین جب وہ تمدنی حالت اختیار کرتا ہے تو مغلوب قوم کی عادتین اختیار کرلیتا ہے، عیش وتنعم اور لہو ولعب مین منہمک ہوجاتا ہے، اور علوم وفنون کی تحصیل کی طرف مائل ہوتا ہے، یہان تک کہ زوال پذیر اور مغلوب ہوجاتا ہے،

اس بنا پر ابن خلدون کی رائے مین تاریخی حرکت کبھی ختم نہین ہوتی اور انسانیت کسی جگہ نہین ٹھرتی، لیکن ایک ایسی حد ضرور پائی جاتی ہے جہان پہنچکر ہر مجتمع ٹھہر جاتا ہے اور وہان سے لازمی طور پر ایک جدید مجتمع اپنی رفتار شروع کرتا ہے،

لیکن اس جدید مجتمع کو جو ترقی حاصل ہوتی ہے وہ اس کے پہلے مجتمع سے تفوق رکھتی ہے یا نہین؟ یا دوسرے الفاظ مین کیا انسانیت ہمیشہ ترقی کرتی رہتی ہے؟ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر ابن خلدون نے بحث نہین کی، غالبًا وہ اس کی دسترس سے باہر تھا یا یہ کہ اس کے نزدیک اس پر بحث کرنا ممکن نہ تھا، یہ تینون دور پے درپے آتے ہین اور اخیر دور اس دور کے خاتمہ کو معین کردیتا ہے، جس سے لازمی طور پر کسی مجتمع کو گذرنا پڑتا ہے، اس لحاظ سے عام حالت کی بنا پر مجتمع کی تشبیہ ایک ایسی نہر سے دی جاسکتی ہے، جو کبھی خشک نہین ہوتی اور سمندر مین برابر نیا پانی گراتی رہتی ہے، یہ سرچشمہ صحرا مین پھوٹے یا ہموار اور نرم زمین مین، لیکن وہ بہنے مین جس قدر ترقی کرتا ہے، اس کے سامنے ایسی چٹانین آتی ہین، جن کا ہموار کرنا اس کے لیے ضروری ہوجاتا ہے، اور جنگ وجدال کا دور یہی ہوتا ہے، لیکن جب وہ اس جنگ سے فاتحانہ نکل آتا ہے تو پھر آہستہ آہستہ لیکن قوت کے ساتھ اپنی رفتار کو شروع کرتا ہے، اور اس وقت اس مین مختلف تمدنی کامون کی موجین اٹھنے لگتی ہین، لیکن وہ اس وقت تمدن کے درجۂ کمال کو پہنچتا ہے، جب اس کی رفتار مین ضعف پیدا ہوجاتا ہے، پھر وہ فوراً رک جاتی ہے، اس طرح سمندر نہر کے پانی کو بالکل پی جاتا ہے، لیکن ہمیشہ اس کے پیچھے پیچھے نئے نئے پانی آتے رہتے ہین،

ابن خلدون سے پہلے مجتمع کی ابدی رفتار کے متعلق کسی نے اس قسم کا عام خیال ظاہر نہین کیا، اور اس کے زمانہ تک کسی کے خیال مین یہ بات نہین آئی یا کسی نے ایسی بات ثابت نہین کی جو اس قانون کے مشابہ ہو جس کا نام ہم "قانون سہ دورہ" رکھتے ہین، اور گو تمام مجتمعاتِ بشریہ پر اس قانون کے منطبق کرنے اور تاریخ کے سمجھنے

کے لئے اس سے کام لینے مین تم کو بعض دشواریان پیش آئین، تاہم مشرقی قومون بالخصوص عرب اور بربر کی تاریخی حرکت کی شرح مین اس سے یقیناً مدد ملتی ہے، ابن خلدون جو کچھ ثابت کرنا چاہتا ہے، اس کے لئے مباحثِ مابعد الطبیعۃ یا علم کلام پر اعتماد کرنا ہے کیونکہ اُس کی غیر معمولی ذہانت تاریخ کے اس حصہ سے استفادہ کرسکی جس کو وہ اچھی طرح جانتا تھا اور عنقریب ہم یہ ثابت کردینگے کہ قرآن مجید اس کے نظریہ کی تائید کرتا ہے،

(۳)

ہر مجتمع کی ترقی کے متعلق ابن خلدون کا جو نظریہ ہے اُس پر اس نے مقدمہ کی دوسری قسم مین بحث کی ہے اور تفصیل کے ساتھ ان خواص اور میلانات کی شرح کی ہے جو مجتمع بشری اور بدویانہ زندگی کی پہلی حالت کو لاحق ہوتے ہین، اوّل درجہ اس کی کتاب کی یہ قسم اسی عام خیال کو مشتمل ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہین، مقدمہ کسی واضح اور منظم بحث کا نمونہ نہین ہے، بالخصوص دوسری قسم کی ترتیب مین سخت نقص پایا جاتا ہے، یا یہ کہ ابن خلدون نے اس قسم مین اپنے عام نظریہ کے متعلق جسکو اس نے بار بار بیان کیا ہے جو کچھ لکھا ہے اس پر بعد کی قسمون مین نکتہ چینی کی ہے، یہی حال ان تطبیقات کا ہے، جن کو اس نے مختلف مناسب موقعون پر ان سے پہلے بیان کیا ہے، زندگی کی دو مختلف قسمون یعنی بدویانہ اور شہری زندگی کے وجود کے ثابت کرنے کے بعد ابن خلدون نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ دونون قسمین فطرت کے مطابق ہین[1]، اور اس مین شبہہ نہین

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۰۱،

کہ بدویانہ زندگی شہری زندگی پر مقدم ہے، اور اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ بدویانہ جماعت ہمیشہ سفر کیا کرتی ہے، لیکن انسان کی اقتصادی ضرورتون کے موافق یہ سفر معمولی ہوتا ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ بدو درحقیقت اپنے گلون پر بسر اوقات کرتے ہین، اور انھی سے اپنا کھانا کپڑا پیدا کرتے ہین، اس بنا پر وہ اُن مقامات کی تلاش مین رہتے ہین، جہان یہ گلے اپنی زندگی کے لئے ضروری چارہ پاسکین، عرب اور بربر جو اپنی معاش خاص طور پر اونٹ کی پرورش سے پیدا کرتے ہین، صحرا مین رہنے پر مجبور ہین، کیونکہ اونٹ جس کی زندگی کے لئے حرارت، ریگ، گھنے درخت اور کھاری پانی کی ضرورت ہے، اُس کے لئے یہی مناسب مقام ہے، لیکن جو قومین بکری، گائے اور بیل پالتی ہین، وہ سرسبز اور شاداب چراگاہون مین رہتی ہین، اس لئے بدویانہ زندگی کے دو رخ ہین، ایک صحرا کی زندگی، دوسرا سرسبز وشاداب چراگاہوں کی زندگی،

چونکہ بدو لازمی طور پر اس لئے محتاج ہوتے ہین کہ وہ کاشتکاری اور مفید پیشے نہین کرتے، اس لئے ان کی ضرورتین بہت محدود ہوتی ہین، ان کو صرف یہ فکر ہوتی ہے کہ روزی حاصل کرین، اور ہوا اور آندھی کی تکلیف اور اسی طرح دشمنون کے حملے سے اپنے آپ کو محفوظ رکھین، وہ علوم وفنون سے ناواقف ہوتے ہین، اُن کے پاس قوانین نہین ہوتے، اُن پر صرف عادت، معاوضہ کی محبت اور ان کے رؤسا کے احترام کی حکومت ہوتی ہے، چونکہ وہ ہر قسم کے عیش وتنعم سے محروم ہوتے ہین، اس لئے اُن کا ہر شخص اپنی ضروریات کے لئے انتظام کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور اس قسم کی موٹی جھوٹی زندگی بسر کرنے سے بدوؤن مین اخلاقِ فاضلہ

پیدا ہو جاتے ہین اور معاش کے حاصل کرنے اور اپنی ذات کی مدافعت کے لیے اُن کو جو دائمی لڑائی لڑنی پڑتی ہے وہ اُن مین عزم کے اوصاف اور اپنی خودمختاری کے قائم رکھنے کے لئے خودداری کا جذبہ پیدا کر دیتی ہے، یہ وہ خواص ہین جو بدوون کو شہرون اور سرسبز و شاداب مقامات کے رہنے والون سے جہان امن اور تن آسانی کے زیر سایہ اخلاق مین ضعف اور خصائل مین اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے ممتاز کرتے ہین، ابن خلدون جنگلی اور پالو جانورون مین فرق بیان کرتا ہے تاکہ وہ یہ ثابت کر سکے کہ بدون کا توحش اور اُن کی شدید خودمختاری اور شہری باشندون کی ذلت پسندی قدرتی چیزین ہین،

(۳)

لیکن قبیلہ اجتماعی شکل جو درحقیقت قدیم ترین شکل ہے اور جس کو ابن خلدون سلطنت کا منشا سمجھتا ہے، کیونکر اختیار کرتا ہے؟ ابن خلدون نے ہمارے لئے اس کی وضاحت نہین کی، اسی طرح اُس نے خاندان کی طرف بھی اعتنا نہین کیا اور اس موقع پر ہم محسوس کرتے ہین کہ اُس کا ذہن وضعی تھا، کیونکہ وہ صرف اسی موقع پر تفصیلی بحث کرتا ہے جہان اپنے فلسفیانہ مباحث کے لئے مواد پاتا ہے، لیکن اُس نے شمالی افریقہ اور عموماً تمام مشرق مین کوئی ایسا مجتمع نہین پایا جو اپنی آفرینش کی ابتدائی حالت مین ہو اور مورخین نے کائنات کی اصل کے متعلق جن خرافات کی روایت کی ہے، اُن کی اُس نے تصدیق نہین کی، اس لئے وہ ان کو اپنے اجتماعی فلسفہ کی بنیاد نہین قرار دے سکتا تھا، گو اپنی تاریخی کتاب مین اُس نے اُن سے غفلت نہین برتی، بہرحال کسی قبیلہ کا نظام کتنا ہی سادہ

کیون نہ ہو لیکن وہ ایک ایسی جماعت ضرور ہے جو اپنے لئے ایک حکومت قائم کرنے کی قدرتی خواہش کو محسوس کرتی ہے، جیسا کہ ہر مجتمع اس کا احساس رکھتا ہے اور قبیلہ کی اسی قائم کردہ حکومت مین ہم کو اُس کے خاصۂ جوہری کی جستجو کرنی چاہئے، کیونکہ یہی خاصہ اُس کی تائید کرتا ہے، اُس کی جانب سے مدافعت کرتا ہے، اُسکو فتح پر آمادہ کرتا ہے، اور اُس کو ایک جدید شکل اختیار کرنے پر ابھارتا ہے، اسی خاصہ کا نام "عصبیت" ہے، لیکن وہ عصبیت جس کو ابن خلدون بیان کرتا ہے، کیا ہے؟ "ہر شخص کا اپنے نسب اور عصبیت کے لئے جوش و خروش ظاہر کرنا اہم ہے، اور خداوند تعالیٰ نے اپنے بندون کے دلون مین اپنے ذوی الارحام اور اقربار کی شفقت اور غیرت کا جو جذبہ پیدا کیا ہے وہ طبائعِ بشریہ مین موجود ہے اور اسی کے ذریعہ سے باہمی تعاون حاصل ہوتا ہے، اور وہی ان کو دشمن کے خوف کو بڑا کر کے دکھاتا ہے"[۱] عربی قبائل اور شمالی افریقہ مین بربر قبائل کی زندگی بالخصوص زمانۂ جاہلیت اور دورِ بنوامیہ مین عربی لٹریچر نے ابن خلدون کی نگاہ کے سامنے ایک وسیع میدان کھول دیا، جس سے عصبیت کے متعلق وہ اپنے خیال کی تائید کے لئے دلائل اخذ کر سکا اور درحقیقت تاریخ نے غالباً کسی ایسے قبیلہ کا ذکر نہین کیا جو عربی قوم سے زیادہ عصبیت کا لحاظ رکھتی ہو اور رحمی تعلق کو اور تعلقات پر ترجیح دیتی ہو اور اگر ہم تاریخِ اسلام کے پہلے چالیس سال کو مستثنیٰ کر دین تو عربی قوم کی تاریخ اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد صرف قبائل کی نزاعات کا ایک طویل سلسلہ ہے، اور ان تمام نزاعون کا حقیقی منشا یہی عصبیت ہے جو تعصب کی حد تک پہنچگئی تھی ایک عربی مثل ہے کہ "اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو خواہ مظلوم" اس

[۱] المقدمہ ص ۱۰۰

بنا پر اگر ابن خلدون عصبیت کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے اور اس کو مجتمع سیاسی کی قوت کا اصلی موثر سمجھتا ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہین،

لیکن اسی عصبیت کا جو نسبی تعلقات پر مبنی تھی مٹانا اسلام کے اہم ترین اصول مین تھا، اور قرآن مجید کی بعض آیات نے اُن لوگون پر سخت سرزنش کی ہے جو اپنے نسب پر فخر یا اس کا سہارا ڈھونڈھتے تھے۔ اس لئے اسلام کا ایک بڑا مقصد یہ تھا کہ پہلے تمام عربی قبیلے اس کے بعد اور دوسری قومین باہم مل کر ایک ایسی متحدہ قوم بنجائین جس کا شعار خدا اور اُس کے رسول پر ایمان لانا ہو، یہی وجہ ہے کہ ابن خلدون یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ نسبی تعلقات کو چونکہ وہ بہت زیادہ اہمیت دے رہا ہے، اس لئے اس اہمیت کے ثابت کرنے مین وہ دینی حدود سے باہر نہین ہوتا، اور اس آیت کو جس کے ذریعہ سے وہ خود قرآن مجید سے عصبیت کی اہمیت کی تائید کرنا چاہتا ہے، ایک نمایان حیثیت حاصل ہے. وہ کہتا ہے کہ اس کو اُس واقعہ سے سمجھو جس کا ذکر قرآن مجید نے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیون کے متعلق کیا ہے جب انھون نے اپنے باپ سے کہا،

لَئِنْ اَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ اِنَّا اِذًا لَّخٰسِرُوْنَ، (یوسف - ۲)

اگر یوسف کو بھیڑیا کھا جائے درآنحالیکہ ہم ایک جماعت ہیں تو ہم سب سخت نقصان میں رہیں گے،

اس کے معنی یہ ہین کہ جس شخص کے عصبہ موجود ہین اُس پر ظلم و عدوان کا وہم بھی نہین ہوسکتا[1] لیکن ابن خلدون کی اس تفسیر مین جو فریب شامل ہے اُس پر ہم اپنی مسکراہٹ کو ضبط نہین کرسکتے، اولاً تو اُس نے الفاظ کو ایک قسم کا طفلانہ کھیل بنادیا

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۰۰،

تاکہ اُس نے عصبیت کے جو معنی لئے ہین اُس کے مطابق اس آیت کی تفسیر کرے کیونکہ عصبہ کا لفظ جو اسی مصدر سے مشتق ہے جس سے عصبیت یعنی باہمی کفالت مشتق ہے، وہ اس معنی پر دلالت نہین کرتا، بلکہ صرف ایک جماعت یا ایک گروہ پر دلالت کرتا ہے، اور قرآن مجید کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہین ہے کہ جب تک ہماری جماعت یوسفؑ کی حفاظت کرے گی بھیڑیا ان کو نہین کھا سکتا، ثانیاً قرآن مجید اس موقع پر اُس حیلہ کو بیان کرنا چاہتا ہے جس کو حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیون نے اس لئے تراشا تھا کہ اس کے ذریعہ سے اپنے باپ کو حضرت یوسف علیہ السلام کو اُن کے ساتھ جانے کی اجازت دینے پر آمادہ کرین، حالانکہ ہم کو معلوم ہے کہ وہ لوگ اُن کے قتل کرنے کی نیت رکھتے تھے، لیکن باوجود اس کے ابن خلدون نے اس فریب سے اپنے زمانہ کے مذہبی لوگون کو دھوکا دیا، کیونکہ ہم کو یہ معلوم نہین ہے کہ اُس پر کبھی بدعت کا الزام لگایا گیا تھا، عصبیت کی تائید دو باتون سے ہوتی ہے، ایک تو رسم و رواج کا وہ احترام جس کو بدو ہمیشہ محسوس کرتے ہین، دوسرے حملہ و مدافعت کی ضرورت جو ان کو ہمیشہ پیش آیا کرتی ہے، اس لحاظ سے ہم اس پر دو حیثیتون سے بحث کر سکتے ہین، ایک تو اندرونی حیثیت جو قبیلہ کے افراد کو اس صورت مین نمایان کرتی ہے کہ وہ ایک طاقتور خاندان کے بلند ترین شخص کے گرد جمع ہین اور ہر معاملہ مین اُس کی اطاعت کرتے ہین، دوسری حیثیت تمام قبیلہ کو اس شکل مین پیش کرتی ہے کہ وہ مسلح ہو کر اپنے اہل و عیال اور مال و اسباب بالخصوص اپنے عزّ و شرف کی جانب سے مدافعت کرتا ہے، عصبیت کے یہ دونون مظہر باہم متحد و متفق ہین، اور ان مین باہم سخت تعاون ہونا چاہئے، کیونکہ

اگر قبیلہ کی اندرونی عصبیت زائل ہو جائے تو وہ خود اندرونی جنگ کا شکار ہو جائے اور اگر قبیلہ کے باہر اس مین ضعف پیدا ہو جائے تو اس کے بہت سے دشمن جو ہمیشہ اس پر حملہ کرنے کے لئے تیار رہتے ہین، اس پر حملہ کر بیٹھین اور وہ ان کی زد مین آجائے،

لیکن با اینہمہ اندرونی عصبیت اور بیرونی عصبیت دونون تغیر کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہین، اور ابن خلدون نے چند فصلون مین جن مین اُس نے قبیلہ کی اجتماعی زندگی پر مفصل بحث کی ہے، اس تغیر کی تائید کی ہے۔ قبیلہ کے تمام افراد ایک ہی اوصاف کے ساتھ متصف نہین ہوتے، اور اس بنا پر ایک ہی حیثیت سے مستفید نہین ہوتے، کیونکہ صحرا کی سخت زندگی اکثر افراد کو تفوق حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے، خواہ یہ تفوق لڑائیون مین شجاعت کے اظہار سے قحط کے زمانہ مین فیاضی کرنے سے یا قبیلہ کے شرف کی مدح سرائی مین فصاحت کے ذریعہ سے یا جو لوگ قبیلہ کی جانب سے مدافعت کرتے ہین، ان کے دلون مین شجاعانہ جذبات کے پیدا کرنے سے یا مصالحت کرنے کے وقت قبیلہ کی مصلحتون کی طرف سے مدافعت کرنے سے حاصل ہو لیکن بہرحال ایک بدو بالخصوص عرب کا بدو زیادہ تر انھی شریفانہ اوصاف پر فخر کرتا ہے، اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی خاندان مین یہ تمام اوصاف جمع ہو جاتے ہین، پھر چند نسلون کے بعد اُس کی اولاد مین وہ موروثی بنجاتے ہین، اور جس قبیلہ مین یہ اوصاف سب سے زیادہ پائے جاتے ہین وہ اور قبیلون کے خاندانون پر تفوق اور غیر معمولی اقتدار رکھتا ہے لیکن یہ اقتدار خود مختارانہ اور مستبدانہ نہین ہو سکتا اور یہ خود اس کی فطرت کا نتیجہ

ہے، کیونکہ حاکم خاندان اسی تفوق کے ذریعہ سے اپنی ممتاز مرکزی حیثیت کی حفاظت کرتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ وہ کیونکر اپنے تمام دشمنون کو شکست دے سکتا ہے، لیکن ایک طرف تو وہ کبھی اس کی ذمہ داریون میں بے پروائی کرتا ہے، اور دوسری طرف بعض خاندان اس پر رشک وحسد کرنے لگتے ہین اور کبھی ان خاندانون مین ایسے خاندان بھی پیدا ہو جاتے ہین جو اس قبیلہ پر تفوق حاصل کرنے کی قدرت رکھتے ہین، اس لئے اندرونی طور پر عصبیت کے زائل ہو جانے کے دو سبب پیدا ہو جاتے ہین، اس کے بعد اقتدار اس قوی ترین خاندان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو زوال پذیر خاندان کے بعد پیدا ہوتا ہے، تاہم جب تک قبیلہ کی قوت محفوظ ہے، وہ اقتدار اس سے الگ نہین ہوتا،

اس سے ابن خلدون دو قانون اور پیدا کرتا ہے، ایک یہ کہ ہر شریف قبیلہ چار نسلون کے بعد اپنے خاندانی شرف کو کھو دیتا ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا اقتدار بھی زائل ہو جاتا ہے[1]، اور اس کا سبب یہ ہے کہ "خاندان کے شرف کا قائم کرنے والا اُن چیزون سے واقف ہوتا ہے جن سے اُس کو اس شرف کے قائم کرنے مین کام لینا پڑا ہے اور اُن خصائل کا تحفظ کرتا ہے جو اس شرف کے پیدا ہونے اور قائم رہنے کا سبب تھے، لیکن اس کے بعد اس کا بیٹا اپنے باپ ہی جیسا کام کرتا ہے، اس نے اپنے باپ سے اس کو سنا اور حاصل کیا ہے، پھر جب تیسرا شخص پیدا ہوتا ہے تو وہ صرف اتباع و تقلید کرتا ہے، اس لئے دوسرے کے درجہ کو نہین پہنچتا جس طرح مقلد مجتہد کے درجہ کو نہین پہنچتا، پھر جب چوتھا شخص پیدا ہوتا ہے تو وہ ان سب سے کم درجہ کا ہوتا ہے، اور جو خصائل ان کے شرف

[1] المقدمہ ص ۱۱۳

کی بنیاد کے محافظ تھے ان کو ضائع کر دیتا ہے اور ان کو حقیر سمجھنے لگتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ یہ عمارت بغیر رنج و تکلیف برداشت کئے ہوئے قائم ہو گئی ہے، اور یہ ایک ایسی چیز ہے کہ یوم پیدائش سے محض خاندانی نسب کی بنا پر ان کے لئے لازمی ہوئی ہے، اس میں عصبیت اور خصائل حمیدہ کو کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے اپنے اہل عصبیت سے اپنے آپ کو بلند سمجھنے لگتا ہے، اور ان کو حقیر خیال کرتا ہے، اب وہ لوگ اُس سے برہم ہو جاتے ہیں، اُس کی تحقیر کرنے لگتے ہیں اور اسی خاندان کے دوسرے شخص کو اور اس نسل کے سوا اس کی کسی دوسری شاخ کے آدمی کو اس کا قائم مقام بنا دیتے ہیں[1]،

ابن خلدون اس کو تسلیم کرتا ہے کہ یہ قاعدہ استثنار سے خالی نہیں ہے، کیونکہ بہت سے ایسے خاندان موجود ہیں جو چوتھی پشت سے پہلے ہی زوال پذیر ہو گئے اور بہت سے خاندانوں نے پانچویں یا چھٹی پشت تک اپنی حیثیت کو محفوظ رکھا، البتہ دوسرے اسباب ایسے موجود ہیں جو اس لازمی تنزل کو مقدم یا مؤخر کر دیتے ہیں شعراور حدیث نے خاص طور پر ابن خلدون کو اس پر آمادہ کیا ہے کہ وہ خاندانی شرف کی بقار کے لئے چار پشتوں کو مقیاسِ عام قرار دے، لیکن رسول اللہ صلعم کے خاندان کو اس سے مستثنیٰ کر دینا چاہئے، کیونکہ اُس نے صرف چار پشتوں تک اپنے خاندانی شرف کو محفوظ نہیں رکھا، بلکہ ابتدائے آفرینش ہی سے اس کی حفاظت کی اور قیامت تک اس کو محفوظ رکھے گا، یہ ایک عطیۂ الٰہی ہے، لیکن ابن خلدون نے اس کی طرف محض مخلصانہ اشارہ کیا ہے، یا یہ کہ وہ صرف متکلمین کے سخت اعتراضات

[1] المقدمہ صفحہ ۱۱۵،

سے بچنا چاہتا ہے،

دوسرا قانون یہ ہے کہ جب تک قبیلہ اپنی قوت اور عصبیت کو محفوظ رکھتا ہے، ملک (اقتدار) اُس سے الگ نہین ہوتا، بلکہ ایک شاخ سے دوسری شاخ کی طرف اور ایک خاندان سے دوسرے خاندان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لیکن رہتا ہمیشہ اسی قبیلہ مین ہے، اگرچہ ابن خلدون اس قانون کو قبیلہ مضر پر جس نے اسلام کے بعد ایک طویل زمانہ تک ملک کو محفوظ رکھا، اسی طرح عربی قبائل اور شمالی افریقہ میں بربری قبائل پر منطبق کر سکتا ہے لیکن وہ رسول اللہ صلعم کے خاندان پر اسکو منطبق نہین کر سکتا، کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ رسول اللہ صلعم کی وفات کے بعد ہی آپ کا خاندان ملک سے علیحدہ کر دیا گیا اور ایرانیون اور دوسری اجنبی قومون کی وساطت کے بغیر عنانِ حکومت اُس کے ہاتھ مین نہین آئی، عباسیون نے جو آپ کے چچازاد بھائی تھے، آپ کی اولاد نہ تھے مشرق مین ایرانیون کی مدد سے حکومت کی اور فاطمیون نے جو خاص آپ کی اولاد ہونے کے مدعی تھے شمالی افریقہ اور مصر مین بربرون کی اعانت سے حکومت کی، اور اس مین کوئی شبہہ نہین کہ عصبیت نے ان دونون خاندانون کی تائید کی لیکن یہ عصبیت نسبی تعلقات سے پیدا نہین ہوئی تھی، بلکہ ان دونون خاندانون کی عصبیت، وطنی جذبہ اور خود مختاری کی خواہش، بلکہ جذبۂ انتقام پر مبنی تھی، کیونکہ ہم کو یہ معلوم ہے کہ ایرانیون نے عباسیون کی تائید صرف اس توقع پر کی تھی کہ اُن کی قومی خودمختاری جس کو عربوں نے اپنی فتوحات کے زمانہ مین ان سے چھین لیا تھا، دوبارہ واپس مل جائے گی، یہ عصبیت مذہبی جذبہ پر بھی مبنی تھی، کیونکہ

بربرون نے افریقہ مین ایک طرف تو رسول اللہ صلعم کے خوف سے اور دوسری طرف اقتدار حاصل کرنے کی امید پر فاطمیون کی مدد کی تھی،

ابن خلدون نے ان دونون قانونون کو صرف بدوی قبائل ہی پر منطبق نہین کیا، بلکہ بڑی بڑی متمدن قومون پر بھی منطبق کیا، کیونکہ اُس کی رائے مین وہ مختلف قومین جو ایک جنس سے تعلق رکھتی ہین ایک قبیلہ کے مختلف خاندانون سے بہت زیادہ مشابہ ہین، اس لئے مثلاً جب ایک قوم اپنی عصبیت کو کھو کر ملک کو بھی ہاتھ سے کھو بیٹھتی ہے تو دوسری قوم جو اُس سے خون کا تعلق رکھتی ہے اُسکی قائم مقام ہوجاتی ہے، چنانچہ یونانیون کے قائم مقام ان کے بھائی رومن ہوگئے[۱]، کیونکہ مورخینِ عرب کا بیان ہے کہ یونانی اور رومن دو بھائیون یعنی یافث کے بیٹے یونان اور رومان کی اولاد سے ہین، اور ساسانی کیانیون کے قائم مقام ہوئے اور یہ دونون ایرانی قوم کی طرف منسوب ہین، وغیرہ وغیرہ، لیکن ان دونون قانونون کے آثار اُس وقت بالکل معدوم ہوجاتے ہین، جب ایک ایسی فتح ہوتی ہے جو قوم کی قوت کو بالکل متزلزل اور حکومت کو اُس کی تمام صلاحیتون سے بالکل معرا کردیتی ہے، ایرانی قوم کو عربی فتح کے بعد اسی قسم کی ٹھوکر لگی، لیکن ایرانیون نے خلفاے عرب پر جو سیاسی اثر ڈالا ابن خلدون فطرۃً اُس کو کوئی اہمیت نہین دیتا اور اُس کو یہ معلوم نہین ہے کہ ان مغلوبوں نے جس وقت وہ اپنا مقدمہ لکھ رہا تھا اپنے اقتدار اور اپنے وطنی استقلال کو واپس لے لیا، لیکن جب ایک ضروری شرط پائی جاتی ہے، اُس وقت عصبیت ملک کے حاصل کرنے کا خواہ وہ قبیلہ کے اندر

[۱] المقدمہ صفحہ ۱۲۲ ۔

ہو خواہ باہر ذریعہ بنتی ہے، یعنی نسب کا خالص اور بے میل ہونا اور چونکہ صحرائی بدو اور لوگون سے الگ تھلگ رہتے ہین اور اپنے آباء و اجداد کی روش کی سختی سے پابندی کرتے ہین، اس لئے اُن مین نسب کی پاکیزگی اور لوگون سے زیادہ پائی جاتی ہے، لیکن جو قبائل شہرون مین یا شہرون کے قریب رہتے ہین وہ باہمی اتحاد کی بنا پر دوسرے قبائل سے مدغم ہو جاتے ہین، یہی وجہ ہے کہ اُن مین نسب کی پاکیزگی کم ہو جاتی ہے، لیکن ایک سبب ایسا بھی موجود ہے جس سے بدوون مین بھی نسب کی پاکیزگی مین نقص پیدا ہو جاتا ہے، یہ سبب "موالات" ہے کیونکہ بدو بالخصوص عرب اپنی طبعی فیاضی کی بنا پر اُن لوگون کی حمایت کرتے ہین جو اُن سے حمایت کے خواستگار ہوتے ہین، اس لئے وہ اُن کی عزت کرتے ہین، اُن کو اپنے گھرون مین لاتے ہین اور بوقتِ ضرورت اُن کی حفاظت کرتے ہین بلکہ یہ بھی منظور کر لیتے ہین کہ وہ اُن کے اعمال کے ذمہ دار ہون گے، یہ عرب کے نزدیک موالات کی قدیم اور مشہور قسم ہے اور اُن کے نزدیک اس کا نام "جوار" ہے، اس کے بعد آزاد شدہ غلامون نے بھی اسی کے مشابہ حق حاصل کر لیا، اور اسلامی فتح نے ایک تیسری قسم کی موالات بھی پیدا کر دی جس نے ایک حد تک قانون کی شکل اختیار کر لی، یعنی مغلوب قومون نے جب یہ چاہا کہ اُن کے ساتھ خود اہلِ عرب کا سا سلوک کیا جائے تو چونکہ یہ آسان کام نہ تھا اس لئے ہر فرد نے غالب کے ساتھ ایک قسم کے اتحاد کا معاہدہ کر لیا جس کے ذریعہ سے آقا اور غلام ایک دوسرے کے مددگار بنگئے اور غلام نے آقا کا نام رکھ لیا اور آقا نے اپنے غلام کے اعمال کی ذمہ داری قبول کر لی اور نیز یہ کہ جب ان مین سے کوئی مر جائے اور اُس کے اعزہ و اقارب مین سے کوئی وارث نہ ہو تو ہر ایک دوسرے

کا وارث ہوگا، غرض حمایت کی یہ تمام قسمین باہمی میل جول کا سبب بن گئین، یہانتک
کہ امتدادِ زمانہ کے بعد غلام قبیلہ کا اصلی ممبر بنگیا اور خود قبیلہ کی طرف منسوب ہونے
مین غلامون کا فطرۃً فائدہ تھا، یہان تک کہ تیسری صدی ہجری مین یہ نوبت پہنچ
گئی کہ موالی اور اُن کے حامیون مین فرق کرنا ممکن ہوگیا اور نسب کے راویون
پر سپہ سالارون، عالمون اور شریفون کے ایک گروہ کی اصل کی نسبت سخت
اشتباہ پیدا ہوگیا، موالی اپنے قبیلہ کی عصبیت کا پورا احساس رکھتے تھے، حالانکہ
اُن کے ساتھ اُن کو خون کا تعلق نہ تھا، ہم کو یاد آتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
نے قریش کے ایک مولی کی موت پر جو امانت اور کیرکٹر کی مضبوطی مین مشہور
تھا نہایت افسوس کیا یہان تک کہ اُس کی نسبت فرمایا کہ "اگر ابو حذیفہ کے
مولی ابو سالم زندہ ہوتے تو مین اپنے بعد اُن کے لئے خلافت کی وصیت کرتا"
اور ہم کو معلوم ہے کہ خلافت کا خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی راے مین قریش
مین ہونا لازمی ہے اور ابو سالم ایک قریشی قبیلہ کے مولی تھے، اس لئے وہ بھی قریشی
سمجھے جاتے تھے، لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ ابن خلدون اگرچہ یہ تسلیم کرتا
ہے کہ موالات کا اثر تحفظ نسل اور صحت پر پڑتا ہے تاہم وہ اُن اعتراضات کو
تسلیم کرنا نہین چاہتا جو فاطمین اور ادارسہ کے نسب پر کئے گئے ہین یا کم از کم
اس کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے کہ ان اعتراضات سے سخت مشکلات پیدا ہوتی
ہین جنکو حل کرنا چاہئیے[1]،

عصبیت فطرۃً قبیلہ کو اُس کے دشمنون پر حملہ کرنے، اُن کے مال و اسباب

---

[1] المقدمہ، صفحہ ۱۹-۲۱،

پر قبضہ حاصل کرنے اور اُن کے بال بچون کے گرفتار کرنے پر آمادہ کرتی ہے لیکن
بدویانہ زندگی ہمیشہ ملک پر قبضہ کرنے کی فکر مین نہین رہتی، کیونکہ اُس کے لئے
صرف وہ اموال منقولہ جو اُس کی زندگی کے لئے موزون ہین اہمیت رکھتے
ہین، تاہم وہ اپنی قوت کو محسوس کرتی ہے اور اپنے اندر سرسبز اور دولتمند ملکون
پر حملہ کرنے کی طاقت پاتی ہے خواہ یہ حملہ اُن ملکون پر قبضہ حاصل کرنے کے لئے
ہو یا اُس کا مقصد اُس کی پیداوار کو لوٹنا ہو، لیکن اس کا انجام اس سلطنت کے
مرکز پر پہنچکر ٹھہر جاتا ہے جس پر وہ حملہ کرتی ہے، اگر وہ سلطنت قوی ہوئی اور اُس کے
حملہ کی مدافعت کرسکی تو یا تو شکست اس کو اس حملہ سے باز رکھے گی، یا وہ اُن ملکون
کے بادشاہ کی خدمت پر آمادہ ہو کر اُس کی فوج مین شامل ہو جائے گی یا یہ کہ بادشاہ
جو کچھ زمین اُس کو دے دیگا، اُس پر قناعت کرے گی اور کھیتی باڑی کرکے تمدنی
زندگی بسر کرنا چاہے گی، اور ابن خلدون ان تمام دعوون کو اُن تعلقات سے ثابت
کرتا ہے جو اہل عرب اور صحرا کے بربرون کے درمیان اور ایک طرف شمالی افریقہ
کے ممالک اور دوسری طرف بلاد عرب کے قبائل اور مشرقی سلطنتون کے درمیان
قائم تھے، بالخصوص ترک بدو اور خلفاے عباسیہ کے درمیان جو تعلقات قائم ہوے
وہ اخیر مین اسی نتیجہ تک پہنچے، ترک خلفا، کی فوج مین شامل ہو گئے یہان تک کہ
امتدادِ زمانہ کے ساتھ فوج کے بہت بڑے حصہ کی ترکیب انھی سے تھی اور بربرون
نے رومن امپائر سے جو لڑائیان کین اگر اُن کے تاریخی حالات معلوم ہوتے تو ان
سے بھی ابن خلدون کے نظریہ کی صحت ظاہر ہوتی،

لیکن اگر وہ سلطنت اس کے حملہ کی مدافعت کرنے پر قادر نہ ہوئی تو وہ

عنانِ حکومت ان جنگ جویون کے ہاتھ مین دیدیتی ہے، اور اس وقت سے قبیلہ اپنی حالت کو بدلنے لگتا ہے اور دوسری روش جس کی تشریح ابن خلدون نے بعد کے حصہ مین کی ہے اختیار کرنے لگتا ہے،

اس طریقہ پر عصبیت مین تغیرات پیدا ہوتے ہین، اور وہ اُن حالات مین سے جن کو ہم نے بیان کیا ہے کسی ایک حالت کی طرف پہنچ جاتی ہے یعنی یا تو قبیلہ متمدن ہو جاتا ہے اور زرعی مقامات مین سکونت اختیار کر لیتا ہے یا یہ کہ اپنے دشمن کی فوج مین شامل ہو جاتا ہے، یا یہ کہ اس دشمن کا قائم مقام بنجاتا ہے لیکن ایک چوتھی حالت بھی پائی جاتی ہے جس کی طرف عصبیت قبیلہ کو لیجاتی ہے، لیکن ابن خلدون اس کی تشریح وضاحت کے ساتھ نہین کرتا وہ حالت یہ ہے کہ قبیلہ اپنے فاتحانہ جوش کی حالت مین جب ایسی سرسبز و شاداب زمینون مین پہنچ جاتا ہے، جہان کوئی اُس کی مدافعت کرنے والا نہین ہوتا تو وہ اُن پر قبضہ کر لیتا ہے اور اس جگہ زرعی زندگی بسر کرنے لگتا ہے اور اس حالت مین اُس کے اس تغیر کا ایک خاص انداز ہو جاتا ہے، چنانچہ وہ چند دنون مین دولتمند ہو جاتا ہے اور مال جمع کر لیتا ہے اور زیادہ فارغ البالی اور زیادہ شاندار زندگی بسر کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے، اب شہر آباد کئے جاتے ہین اور تمدن کا ستارہ چمکنے لگتا ہے اور سلطنت کا تغیر اس قبیلہ مین اُس تغیر کے مشابہ ہو جاتا ہے جو دوسرے حالات مین پیدا ہوتا ہے، اور جس کی تشریح ابن خلدون نہایت وضاحت کے ساتھ کرتا ہے،

لیکن قبل اس کے کہ قبیلہ ایک نیا نظام قائم کرے عصبیت مین زوال

آجاتا ہے اور ابن خلدون اس زوال کے تین اسباب بتاتا ہے،

(۱) قبیلہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ ٹکس ادا کرنے سے انکار کرتا ہے وہ کبھی اپنے پڑوس کی سلطنت کے اقتدار کو تسلیم کرلیتا ہے، بلکہ کبھی اُس کا ایک جزو ہوجاتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ٹکس ادا کرنے کی ذلت برداشت نہ کرے گا اور ابن خلدون نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ خصوصیت شمالی افریقہ اور بلاد عرب کے عربون مین پائی جاتی ہے اور جہان کہین بھی عرب کے بدو قبائل مین غیرمعمولی شجاعت اور قوت پائی جاتی ہے ہم اس خصوصیت کے وجود کو ثابت کرسکتے ہین، کیونکہ ٹکس اُن کی نگاہ مین ایک ذلت ہے جس کو وہ قبول نہین کرسکتے، ممکن ہے کہ بذات خود ابن خلدون کا یہ نظریہ صحیح ہو، لیکن وہ بدؤن کے انکار کے جواز، اُس کی ایک امتیازی خصوصیت، اور قوت کی دلیل اور جذبۂ فخر کے سمجھنے اور اُس کی تائید اور ہمت افزائی کرنے مین غلطی کرتا ہے، کیونکہ یہ انکار درحقیقت اُن بدو قبائل کا خاصہ ہے جو تمدن کے سخت مخالف ہوتے ہین، اور ابن خلدون نے جس ماحول مین زندگی بسر کی ہے اس معاملہ مین اُس سے متاثر ہوا ہے، کیونکہ وہ تمدنی زندگی سے زیادہ بدویانہ زندگی سے مناسبت رکھتا تھا اور ایک عجیب بات یہ ہے کہ اس حالت مین اُس کی بدویانہ زندگی اُس کی اسلامی ذہنیت پر غالب آگئی ہے، کیونکہ مسلمانون نے اپنی فقہی کتابون اور اپنی عملی زندگی مین ٹکس کو کبھی ذلت انگیز فرض نہین خیال کیا بلکہ جیساکہ فرانسیسیون نے انقلاب کے بعد یہ سمجھا تھا کہ وہ رفاہِ عام کے کامون مین ایک قسم کی شرکت ہے اسی طرح مسلمان ہمیشہ بالخصوص قرونِ ثلاثہ کے مسلمان بھی اس کو پبلک کامون

مین ایک شرکت سمجھتے رہے ہے نہ تو کوئی سلطنت بغیر ٹکس کے زندہ رہ سکتی نہ فوج اسکے
بغیر مدافعت کرسکتی اور نہ فرائض اس کے بغیر انجام پاسکتے اس کے علاوہ یہ ضروری
ہے کہ ہر مسلمان عام مصارف مین اپنا حصہ لے جیسا کہ وطنی آسایش اور داخلی اور
خارجی امن مین وہ اپنے حصہ سے مستفید ہوتا ہے، لفظ (زکوٰۃ) مین جس سے قرآن، حدیث
اور کتبِ فقہ مین اس ٹکس کی تعبیر کیجاتی ہے (جیسا کہ فرنچ زبان مین (CONTR
IBUTION کا لفظ IMPOT کے لفظ کی جگہ بولا جاتا ہے) کوئی اہانت
آمیز اور دل آزار مفہوم نہین ہے بلکہ یہ لفظ اس لئے اختیار کیا گیا کہ اہانت آمیز
لفظ (اتاوہ) کا جو اُن عربی سلطنتون مین جو شام وعراق مین رومیون اور ایرانیون
کی محکوم تھین مستعمل تھا نعم البدل ہو، کیونکہ زکوٰۃ کے معنی پاک کرنے کے ہین اور
اس لئے "ٹکس" سے اُس صدقہ کی تعبیر کی جاتی ہے جو صدقہ دینے والے کو پاک کرتا
ہے اور اتاوہ کے معنی جزیہ کے ہین، ابن خلدون سے تین صدی پہلے ایک فلسفی
ابوالعلاء معری نے اچھی طرح یہ سمجھ لیا تھا کہ مصارفِ عامہ مین افراد کی شرکت کے
کیا معنی ہین، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ اور اُن کے اعوان درحقیقت صرف
ملازم ہین، جن کو ٹکس دینے والون نے نوکر رکھا ہے،

ابن خلدون اُس زمانہ سے دور تھا جس مین اسلام نے خلفائے عرب کے
عہد مین حقیقی اور آزاد ترقی کی تھی اور اپنی پیداوارون سے فائدہ اٹھانے مین
صرف اُن واقعات کو پیش نظر رکھتا تھا جن کی محافظت اُس کی استطاعت مین
تھی اور اپنے قاعدہ کی تطبیق کے لئے اُس نے حال کو پیش نظر رکھکر ماضی پر حکم لگادیا،
اُس نے ظلم واستبداد کے زمانہ مین زندگی بسر کی تھی اس لئے اگر وہ ٹیکس کو ایک

ذلت انگیز چیز سمجھتا تھا تو یہ کوئی تعجب انگیز بات نہین، وہ کہتا ہے کہ جب قبیلہ ٹکس ادا کرنے پر راضی ہو جاتا ہے تو اُس کی عصبیت مین ضعف پیدا ہونے لگتا ہے، اُس کے افراد اپنی خود مختاری کا جذبہ کھونے لگتے ہین، آہستہ آہستہ قبیلہ کی قوت کا احساس فنا ہونے لگتا ہے، اس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ضعیف ہو کر اس سلطنت مین مدغم ہو جاتا ہے جو اُس پر غالب آجاتی ہے، لیکن کیا یہ صحیح ہے کہ انہی اسباب سے مشرق اور اندلس کے متعدد عربی قبائل نے جیسا کہ ابن خلدون کا بیان ہے اپنی عصبیت کھو دی؟ یہ ایک سخت قابل بحث مسئلہ ہے کیونکہ ہم کو مشرق مین بہت سے عربی قبائل نظر آتے ہین جنھون نے اپنی پوری قوت اور استقلال کو چوتھی صدی تک قائم رکھا، اور اگر ان قبائل کا اقتدار زائل ہو گیا تو ٹکس کے علاوہ اُس کے دوسرے اسباب تھے، بالخصوص بعض اُن اجنبی قومون کا اثر جن کو خلفائے بغداد نے انتخاب کیا تھا اور جو سلطنت کے تمام شعبون پر قابض تھیں،

(۲) جن اسباب کا ہم نے ذکر کیا اُن مین ایک سبب کی وجہ سے قبیلہ شہر یا زرعی رقبون مین سکونت اختیار کر لیتا ہے، اور یہین سے وہ ایک منظم اجنبی حکومت کی فرمانبرداری کرتا ہے اور جب یہ فرمانبرداری برابر قائم رہتی ہے اور قبیلہ نہ اس کا مقابلہ کر سکتا اور نہ اس سے نجات حاصل کر سکتا تو یہ غلامی اُسکی عصبیت کی بنیاد کو ڈھا دیتی ہے اور اُس مین مدافعت کی قابلیت باقی نہین رہتی، اور حملہ آور ہونے اور سلطنت قائم کرنے کی قدرت تو بطریق اولیٰ زائل ہو جاتی ہے، اس معاملہ مین ہمارے سامنے ابن خلدون ایک مفید مثال پیش

کرتا ہے، جس سے اس وقت بھی قرآن مجید کی تفسیر اور اپنے مقاصد کے موافق نصوص کی تاویل مین اُس کی مہارت اور نہایت سرعت کے ساتھ کلیہ قائم کرنے مین اُس کی رغبت ظاہر ہوتی ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ ارض مقدسہ کی فتح کے لیے بنو اسرائیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعوت کو قبول نہ کرسکے اور اس کے متعلق اس آیت کا ذکر کرتا ہے،

قَالُوْا یٰمُوْسٰی اِنَّ فِیْهَا قَوْمًا جَبَّارِیْنَ وَاِنَّا لَنْ نَّدْخُلَهَا حَتّٰی یَخْرُجُوْا مِنْهَا فَاِنْ یَّخْرُجُوْا مِنْهَا فَاِنَّا دَاخِلُوْنَ ، (مائدہ ۵-۴)

اُن لوگون نے کہا کہ اے موسیٰ اس سرزمین میں ایک ظالم قوم موجود ہے اور جب تک وہ اُس سے نکل نہ جائے ہم اُس میں داخل نہ ہونگے۔ اگر وہ اُس سے نکل جائے تو ہم اُس میں داخل ہونگے

ابن خلدون کے قول کے موافق اس کی وجہ یہ تھی کہ بنو اسرائیل نے محسوس کیا کہ وہ اپنی عصبیت کو کھو چکے ہین اور وہ عصبیت کے بغیر فتح کرنے سے عاجز ہین، اس بنا پر چالیس سال تک سینا، کے میدان مین تیہ مین خدا نے ان کو سزا دی، پھر کہتا ہے کہ "بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مقصود یہ تھا کہ وہ نسل فنا ہو جائے جو ذلت، ظلم اور قوت کے پنجے سے نکلی تھی، اسی قسم کے اخلاق سے متصف تھی اور اپنی عصبیت کو کھو چکی تھی، یہان تک کہ تیہ مین ایک دوسری معزز نسل پیدا ہوئی جو حکومت اور ظلم سے ناواقف تھی اور ذلت برداشت نہیں کی تھی اس طریقہ سے اس مین ایک نئی عصبیت پیدا ہوئی جس کے ذریعہ سے وہ مطالبہ اور غلبہ پر قادر ہو سکی، اور اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ چالیس

سال کی مدت کم از کم ایسی مدت ہے جس مین ایک نسل فنا ہوتی ہے اور دوسری پیدا ہوتی ہے[1]، لیکن یہ بات کہ خدا نے تیہ مین اسرائیلیون کو اس لئے عذاب دیا کہ ان سے ایک نئی نسل پیدا کرے، قرآن مجید مین مطلقاً مذکور نہین بلکہ ہم اس عقیدہ کی طرف مائل ہین کہ درحقیقت نئی نسل پیدا ہی نہین ہوئی۔ اسی طرح اس قانون کے اثبات کے لئے یہ کافی نہین ہے کہ خدا نے چالیس سال تک صحرامین اسرائیلیون کو بھٹکائے رکھا۔ تاہم یہ ثابت شدہ ہے کہ جو قبیلہ ایک مدت دراز تک غلامی کے بوجھ سے دبا رہتا ہے، اُس کی عصبیت زائل ہوجاتی ہے،

(۳) جو قبیلہ سرسبز و شاداب مقامات مین آباد ہو کر کھیتی باڑی کرنے لگتا ہے امتدادِ زمانہ سے اپنی عصبیت کو کھو دیتا ہے اور اس کی وجہ عیش و عشرت کی متنعمانہ زندگی ہے، اس کے علاوہ ایک کاشتکار ہمیشہ اُس زمین مین رہنا چاہتا ہے، جو اُس کے زیر کاشت ہوتی ہے، اور اگر اُس کی زمین اور جائداد محفوظ رہے تو وہ ہر ذلت کو برداشت کرلیتا ہے۔ ابناطنے جو اصل مین نام و نسب دونون حیثیتون سے ایک عربی قبیلہ ہین اپنی عصبیت اس لئے کھو دی کہ عراق مین وہ جس زمین کی کاشت کرتے تھے اُس سے الگ نہ ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے مفتوحہ زمینون کو کبھی فوج کے درمیان تقسیم کرنا نہین چاہا، تاکہ فوج اپنی جنگی خصوصیات کو ہمیشہ محفوظ رکھے، اور ابن خلدون کہتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے خدا سے دعا کی کہ وہ آپ کی قوم کو کھیتی باڑی سے الگ رکھے[2] لیکن اس کا یہ مقصد نہین ہے

کہ ابن خلدون کاشتکاری کو ذلیل سمجھتا ہے، یا یہ خیال کرتا ہے کہ رسول اللہ صلعم

[1] المقدمہ صفحہ ۱۱۹ [2] ایضاً،

اور خلفا، اس کو ذلیل سمجھتے تھے، وہ صرف اتنی بات ثابت کرنا چاہتا ہے، کہ کاشتکاری عصبیت اور جنگی طاقت کو جو کہ سلطنت کی مضبوط بنیاد ہین ضعیف کر دیتی ہے، اس کے علاوہ کاشتکار کو ٹکس دینے کی ذلت بھی برداشت کرنی پڑتی ہے[1]۔

(۴)

یہان تک تو ہم نے یہ بحث کی کہ عصبیت بدو قبیلہ کا خاصۂ جوہری ہے، اور اس وقت بھی وہ اُس کے نظام کی بنیاد اور اُس کی ترقی کا ذریعہ ہے، تاہم صرف وہی قبیلہ کو اپنے آخری تغیر طبعی پر آمادہ نہین کر سکتی، کیونکہ قبیلہ کو سلطنت تک پہنچنے کے لئے ایک دوسرے وصف کی بھی ضرورت ہے جو اگرچہ ثانوی شرط ہے، لیکن وہ ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر عصبیت ابن خلدون کے قول کے مطابق "ایک عضو بریدہ شخص کے مثل" ہو جاتی ہے[2]، یہ وصف کیرکٹر یا اخلاق ہے جو ابن خلدون کی رائے مین اُس شخص کے لئے ضروری ہے جس کا مطمحِ نظر سلطنت ہے اور یہ کیرکٹر یا اخلاق صرف رئیس ہی کے لئے ضروری نہین بلکہ ابن خلدون بدوون کے مختلف اخلاق سے نہ محض واقعات کی طرح بلکہ قبیلہ کے بقاء و ترقی کے ضروری شرائط کی طرح بحث کرتا ہے، لیکن وہ مونتسکیو کی طرح سیاسی اخلاق اور عام اخلاق مین فرق نہین کرتا اور جن اخلاق کو وہ سلطنت کی شرط قرار دیتا ہے وہ وہی ہین جو فلسفۂ اخلاق کی کتابون مین مذکور ہین، غرض جس شخص کا مطمحِ نظر سلطنت ہے اُس کو عادل، فیاض اور علماء اور پیشوایانِ مذہبی کی عزت کرنے والا ہونا چاہئے، ابن خلدون اکثر ان اوصاف کی ضرورت

[1] مقدمہ صفحہ ۱۱۹ [2] مقدمہ صفحہ ۱۲۰

پر زور دیتا ہے، اور غالباً ہم نے اُس کی اخلاقی خصوصیت جو یہ بیان کی ہے کہ "وہ کبھی راضی نہین رہتا تھا" اُس مین اوران اوصاف کی ضرورت مین کوئی تعلق تھا

ابن خلدون صرف دوسیاسی تشکلون کو پیش نظر رکھ سکا ہے ایک تو قبیلہ کا نظام اور دوسری شخصی سلطنت کا نظام اور مونتسکیو کی طرح اُن مختلف اوصاف مین امتیاز نہین کرسکا ہے جو مختلف قسم کی حکومتون کے لئے لازمی ہین اور اُس نے صرف اس پر قناعت نہین کی ہے کہ تجربہ کے ذریعہ سے رئیس کے لئے اخلاق سے متصف ہونا ضروری قرار دے، بلکہ اس پر عقلی دلائل بھی قائم کرتا ہے، جو قرآن یا فلسفہ سے ماخوذ ہین، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ سلطنت مجتمعاتِ بشری کا خاصۂ ممیزہ ہے اور وہ اُس چیز سے پیدا ہوتا ہے جو آدمی کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے اور وہ چیز اُس کی روح ہے جس کی حقیقت اُس کو نیکی پر آمادہ کرتی ہے، اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ بادشاہ ایک ایسا بے زنگ آئینہ ہو جس مین انسان کی فاضلترین روح کا عکس جلوہ گر ہو،

اسی طرح وہ کہتا ہے کہ بادشاہ خدا کی زمین مین اُس کا خلیفہ ہے اور خدا نے اُس کا انتخاب اس غرض سے کیا ہے کہ اُس کے احکام کو نافذ کرے، اُس کے دین کی تائید کرے اور لوگون کو اپنے انصاف کے ذریعہ سے ایک ایسی زندگی کی طرف لے جائے جس سے وہ سعادت اخروی کے مستحق ہون اس لئے اس شخص کا اُن تمام اوصاف سے متصف ہونا ضروری ہے جو اس اہم فرض کے ادا کرنے کے لئے لازمی ہین،

اگر ہم اس اخیر رائے کی لفظی تفسیر کرین تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ ابن خلدون

"حق الٰہی" پر ایمان رکھتا تھا (DROIT DIVIN) لیکن اسی کے ساتھ نہ تو ابن خلدون اور نہ ابن خلدون کے سوا دوسرے مسلمان فلاسفہ "حق الٰہی" کے اس طریقہ پر معتقد ہین، جیسا کہ مثلاً بوسوِیہ نے سمجھا ہے۔ قرآن مجید تصریح کرتا ہے کہ خدا کی زمین مین تمام لوگ اُس کے خلیفہ ہین اور چند خاص خاندان اور چند مخصوص اشخاص کو خدا نے منتخب نہین کیا ہے۔ اور مسلمانون کا دائمی فرض یہ ہے کہ جو احکام آسمان سے اترے ہین اُن کی پابندی کرین اور یہی احکام انکو اپنے بادشاہ کے منتخب کرنے پر مجبور کرتے ہین اور جب اُنھون نے اُس کا انتخاب کر لیا تو جب تک وہ نیکی کے راستہ پر چلے اُس کی اطاعت اُن پر فرض ہے، اور جب وہ اُس سے بھٹک جائے تو مسلمانون پر اُس کا معزول کرنا اور اُس کے سوا دوسرے بادشاہ کا انتخاب کرنا ضروری ہے۔ یہی اسلامی نظریہ ہے اور ابن خلدون نے کبھی اس کی تردید یا اس سے انحراف کرنے کا قصد نہین کیا ہے اس بنا پر انسان صرف اس لئے خدا کا خلیفہ بنایا گیا ہے کہ اُس کا فرض یہ ہے کہ قوانین کو نافذ کرے اور انسانیت کو اُس سعادت کی طرف لے جائے جس کا خدا نے وعدہ کیا ہے،

(۵)

تفصیلاتِ بالا سے منطقیانہ طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بدو قومین جنھون نے اپنی عصبیت اور تمام بدویانہ فضائل کو محفوظ رکھا ہے وہ فتوحات اور بڑی بڑی فتوحات کی سب سے زیادہ قدرت رکھتی ہین، یہی نتیجہ ہے جس پر ابن خلدون پہنچتا ہے ، بالخصوص جبکہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس کا اصلی مقصود

تاریخ اسلامی کا سمجھنا ہے، اور درحقیقت اس عصبیت کے بغیر جس کی ایک طرف تو صحرائی فضائل اخلاق اور مذہب دونون تائید کرتے ہین، اور دوسری طرف اُس ضعف کے بغیر جو رومی اور ایرانی تمدن کو لاحق ہو گیا تھا، ہم یہ سمجھ ہی نہین سکتے کہ مضر کے عربون نے صرف ۸۰ سال مین رومن دنیا کے اکثر حصے کو کیونکر فتح کرلیا، مونتسکیو نے جہان بیزنطی سلطنت پر عرب کے اقتدار کی تشریح کی ہے وہان بعینہ یہی دلیل پیش کی ہے، یعنی جب تمدن بیزنطی اور ایرانی اقتدار کی بنیادین ہلا رہا تھا اور اُن مین سیاسی اور مذہبی اختلافات پیدا کر رہا تھا اُس وقت اہل عرب نے جو محتاج لیکن سخت طاقتور تھے یہ محسوس کیا کہ ان کو صحرائی موٹی جھوٹی محدود زندگی کے چھوڑنے کی سخت ضرورت ہے اور اس مقصد کے پورا کرنے کے لئے اُن مین صرف ایک ایسے رہنما کی ضرورت تھی جو ایک بلند اور مقدس مقصد اور متحدہ غرض کو سامنے رکھ کر اُن کی رہنمائی کرے، اور اسلام نے اُن کو یہ رہنما دے دیا، حضرت عمرؓ کا خطبہ جس مین اُنھون نے عرب کو فارس اور عراق کی لڑائی پر آمادہ کیا ہے اور جس کی روایت ابن خلدون نے کی ہے، یہ ظاہر کرتا ہے کہ خلفار نے فتح عالم پر اہل عرب کو آمادہ کرنے کے لئے کیونکر دینی حمیت کی آگ کو مشتعل کیا ہے، "حجاز تمھارے لئے صرف گھاس اور چارے کے تلاش کرنے کا مقام ہے، اور حجاز کے باشندے صرف اسی سے طاقت حاصل کر سکتے ہین، کیا قرار مہاجرین کو خدا کا وعدہ یاد نہین کہ اُس زمین مین پھرو جس کا خدا نے تم کو وارث بنانے کا کتاب مین وعدہ کیا ہے اور کہا ہے "۔

لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ — تاکہ خدا اس کو (اسلام کو) تمام دینون

وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ[1] | پر غالب کر دے، گو مشرکین اس کو
ناپسند کریں، (صف - ۱)

اور جب قیامِ سلطنت تک ابن خلدون نے قبیلہ کے تغیر کی شرح کی ہے تو اس پر یہ بھی فرض تھا کہ خود اس سلطنت کے تغیر کی شرح کرے، اور مقدمہ کی تیسری قسم کا یہی موضوع ہے،

جب ایک شخص مقدمہ کی دوسری قسم کے پڑھنے سے فارغ ہوگا تو یہ محسوس کرے گا کہ ابن خلدون نے عربی قبیلہ اور بربری قبیلہ کے سوا اور کسی قبیلہ کا مطالعہ نہین کیا ہے، حالانکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ تمام سلطنتون کے اصول کا مطالعہ کر چکا ہے، کیونکہ زیادہ تر اس کے اصول صرف عربی سلطنت اور شمالی افریقیہ کی بربری سلطنتون پر منطبق ہوتے ہیں، انھی مقامات پر اس عصبیت کا اثر واضح طریقوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے جو نسبی تعلقات پر مبنی ہے، اور جس کی اہمیت کے اندازہ کرنے مین ابن خلدون مبالغہ کرتا ہے اور بار بار اس کا ذکر کرتا ہے، لیکن متعدد قومین ایسی گذری ہین جن کی سلطنت عربون کی سلطنت سے زیادہ زمانہ تک قائم رہی ہے، ایسی قومین گذری ہین جنھون نے ہر قسم کی شورشون اور دشمنون کی لڑائیون کا مقابلہ خون کے تعلقات کے بل پر نہین بلکہ اس سے زیادہ ہمہ گیر جذبہ یعنی وطنی روح کے بل پر کیا ہے لیکن ان قومون کے شاندار مقابلے نے ابن خلدون کی توجہ کو اپنی طرف مائل نہین کیا، وہ جو کچھ بیان کرتا ہے اس کا تعلق صرف حکمران خاندانون سے ہے، خود قوم

[1] المقدمہ صفحہ ۱۲۲،

سے نہین ہے، جو باوجود خارجی انقلابات کے قائم رہتی ہے اور اسی وطنی روح کی
برکت ہے بہت سے مادی اور اخلاقی ترکے گذشتہ زمانون مین متوارث
ہوتے چلے آئے ہین، مثلاً فتح اسلامی کے زمانہ سے ابن خلدون کے زمانہ تک
مصر کے تخت حکومت پر اگرچہ آٹھ خاندان متمکن ہو چکے تھے، لیکن مصری قوم جیسی
تھی اسی طرح بلا تغیر ہمیشہ باقی رہی اور متواتر حکومتون کے تغیر کے باوجود اس
نے اپنی اس اصل کو محفوظ رکھا جو اس کی حفاظت کا ذریعہ تھی اور ایران جس کی
بنیاد کو سکندر کی فتح اور اس کے جانشینون کے اقتدار اور اسی طرح فتوحاتِ
عرب اور تاتاریون کی لڑائیون نے متزلزل کر دیا ہمیشہ ایک غیر متغیر ایران باقی
رہا اور بعض قومون کے لئے خاندانون یا بادشاہون کا تغیر جیسا کہ عربی شاعر ابوالعلا
معری کا بیان ہے صرف سطحی تغیر ہے جو اس جھاگ کے مشابہ ہے، جو سمندر کے
پانی کے اوپر نظر آتا ہے،

ان تصریحات کے بعد کیا یہ صحیح ہے کہ ہم پر ہر سلطنت کی اصل مین بدو قبیلہ
کی عصبیت کا سراغ لگانا ضروری ہے؟ کیا دنیا مین دوسرے مؤثرات نہین ہین
جو ایک قوم یا ایک سلطنت کو پیدا کر سکین؟ کیا یونانی اور لاطینی شہر اسی طریقہ
پر قائم ہوئے جس طریقہ پر عربی اور بربری سلطنتین قائم ہوئی تھین؟ تاریخ ہم کو اسکا
جواب نفی مین دیتی ہے اور کیا درحقیقت کسی سلطنت کے قائم ہونے کے اجتماعی
اسباب ہر زمانہ مین اور ہر مقام پر ایک ہی ہین، اور ہر زمانہ مین ایک ہی رہین گے؟
یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو تاریخ اور اجتماع کی ترقی سے کسی نہ کسی دن حل ہو جائیگا
ایک عجیب بات یہ ہے کہ کرامر ابن خلدون کے اس مذہب کی تنقید

نہین کرتا، بلکہ عام طور پر اس کو قائم رکھتا ہے اور اس سے بڑھ کر یورپ کے مختلف مجتمعات پر اس کو منطبق کرنا چاہتا ہے اور اس فقرے سے جس مین وہ اس مذہب کو جرمنی اور فرانس[1] کی تاریخ پر منطبق کرتا ہے وہ جرمن ذہنیت ظاہر ہوتی ہے، جو ہمیشہ ہر اس چیز سے فائدہ اٹھانا چاہتی ہے جو اس کی قومی عزت کی بنیاد کو مضبوط کرے، کرامر کہتا ہے کہ فرانس جسکو رومن قوم نے غلام بنا لیا اپنی عزت اور عصبیت کو کھو چکا تھا، لیکن جرمنی جو کبھی مغلوب نہین ہوا۔ اس نے اس کو محفوظ رکھا، یہی وجہ ہے کہ فرانسیسیون مین حقیقی آزادی نہین پائی جاتی اور اس سے صرف جرمن فائدہ اٹھاتے ہین، ہم پر اس رائے کا ضعف ظاہر کرنا ضروری نہین ہے، بشرطیکہ اس جگہ اس کے ظاہر کرنے کی ضرورت بھی ہو، بایںہمہ جس طریقہ پر ابن خلدون نے سمجھا ہے اس کی مثال اس کے بہت سے ناقدین پیش کرتے ہین، کیونکہ اس کی جدت طرازی نے ان کو اس قدر مبہوت کر دیا ہے کہ وہ یہ خیال کرتے ہین کہ وہ اس کی شخصیت کے پردہ مین ایک جدید فلاسفر پر تنقید کرتے ہین،

(۶)

بدو قبیلہ اور اس کے اعمال کے متعلق ابن خلدون نے جو دقیق بحث کی ہے اس سے آگے بڑھ کر وہ اپنی روش کے مطابق عربی قوم کے خلاف فیصلہ صادر کرتا ہے، یہان تک کہ اس نے خود عرب کے خلاف اپنا فیصلہ صادر کر دیا اور اگر وہ عرب کی بعض فضیلتون کو تسلیم کرتا ہے، تو اس کی وجہ مذہب کے سوا اور کچھ نہین، کیونکہ اسلام بذاتِ خود عربی ہے،

[1] کرامر۔ ابن خلدون وتاریخہ فی حضارۃ الدول الاسلامیہ صفحہ ۲۵،

ابن خلدون کے زمانہ سے بہت پیشتر متعدد فلسفیون نے اہلِ عرب پر اعتراضات
کئے ہین، اور ان کی حق پوشی کی ہے، لیکن ابن خلدون نے عربون پر جو اعتراضات
کئے ہین ان کو ایک خاص سانچے مین ڈھال دیا ہے، عرب کے حق مین جو ظلم
کیا گیا ہے اگر ہم اس کے منشاء کو معلوم کرنا چاہین تو ہم کو ہجرت کے قرن اول کی
طرف رجوع کرنا چاہیئے اور اس کا سراغ ایرانی قوم کے اندر لگانا چاہیئے، جس کو
عربون نے اپنا محکوم بنا لیا تھا، اس قوم نے اس حملہ کے انتقام لینے مین کوئی کسر اٹھا
نہین رکھی، خواہ اس انتقام کی یہ صورت ہو کہ اسلام کے سیاسی اور مذہبی اصول کو
بدنما کر کے دکھایا جائے یا اخلاق اور سنت کے بے وقعت کرنے کی دعوت دیجائے
(لیکن بہرحال ہر طریقہ سے اس نے انتقام لیا) یہان تک کہ اس قوم نے دوسری
صدی مین ایک عربی دان ایرانی کو خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے سامنے ایک
قصیدہ پڑھنے پر آمادہ کیا جس مین اس نے یہ ظاہر کیا تھا کہ ایرانیون کو عربون پر
تفوق حاصل ہے، اور روایت ہے کہ خلیفہ اس پر بہت برہم ہوا اور حکم دیا کہ اسکو
پاس کے حوض مین ڈال دیا جائے، اور ہم کو معلوم ہے کہ بنو عباس کی اٹھان ایرانی
جھگڑے کا انتہائی انتقام تھی اور عرب آہستہ آہستہ ذلیل ہونے لگے، یہانتک
کہ خود خلفاء تمدنی اور جنگی اقتدار سے الگ کر دیئے گئے یہان تک کہ خلیفہ مامون
رشید کے زمانہ مین فوج مین ایک عربی بھی نہ تھا، اس خاندان (عباسیہ) کے زمانہ
مین ایک نیا اسکول قائم ہوا جو "شعوبیہ" کے نام سے مشہور ہے، اور جو علانیہ رسول اللہ
صلعم کی امت اور آپ کے خلفاء کے ذلیل کرنے کی دعوت دیتا تھا، اور قصائد
مین جو عربی زبان مین نظم کئے جاتے تھے، ایرانیون کی عظمت کا ترانہ گاتا تھا،

ان قصائد کا لہجہ اس قدر سخت تھا کہ خلیفہ ہارون رشید نے ان کے ایک ناظم یعنی ابونواس (المتوفی سنہ ۸۱۴ء) کو قید کرنے کا حکم دیا اور ابوعبیدہ فارسی (سنہ ۸۲۵ء) نے جس نے اپنی زندگی نحو عربی کے مطالعہ مین صرف کردی یہانتک کہ اس کا ایک بانی قرار پایا، ایک کتاب لکھی جس مین اہل عرب کے وہ عیوب گنائے جو ان مین اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد پائے جاتے تھے،

اس کے بعد عباسیون کے زمانہ مین یونانی فلسفہ کا ترجمہ کیا گیا اور اس نے بعض لوگون کے خیالات کو عربی قوم سے جو اسلام سے پہلے سخت جہالت کی زندگی بسر کررہی تھی برگشتہ کردیا، چنانچہ مامون رشید جو ایک ایرانی کنیز کا لڑکا تھا علانیہ ایرانیون کی حمایت کرتا تھا اور اگر بنو فاطمہ نے خلافت کو خاندانِ عباسیہ سے علویون مین منتقل کرنا چاہا تو یہ مذہبی جذبہ کا اثر نہ تھا بلکہ اس ایرانی قومیت کا اثر تھا جو علویون کو ان کے سوا اور لوگون پر ترجیح دیتی تھی، مامون اور اس کے بھائی امین کے درمیان جو خانہ جنگی ہوئی وہ بھی ایرانیون اور عربون کی، جنگ کی تاریخ کا ایک صفحہ تھی، مامون کے بھائی معتصم نے اپنے بھائی کی وفات کے بعد ترکون سے جو اعانت حاصل کی تاکہ ان دونون قومون کی دائمی جنگ کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو وہ بھی عربون کی تحقیر و تذلیل کا ایک محرک ثابت ہوئی اور ہر قسم کی ہیبت اور شہرت سے وہ بالکل معرا ہوگئے، اور اس کے بعد کے خلفاء، اور خود عرب نے اپنے رعب و داب کے دوبارہ قائم کرنے کی جو کوشش کی وہ رائگان گئی، فیصلہ ہوچکا اور عرب پہلے عراق سے نکل کر شام مین اور پھر وہان سے بلادِ عرب مین آئے اور وہان اپنی گذشتہ بدویانہ زندگی دوبارہ

اختیار کرلی چوتھی صدی سے ترکون کی جنگ، صلیبی جنگ اور اس کے بعد تاتاریون کی جنگ نے عرب کی عظمت کا خاتمہ کردیا، یہانتک کہ ابن خلدون کے زمانے تک وہ مسلمانون کے سیاسی معاملات مین بہت کم دخیل تھے، اس وقت وہ اسپین مین، وہان کے عیسائیون کے مظالم سے آہ وبکا کررہے تھے، ان حالات مین اگر ابن خلدون عربون کی تحقیر کرتا ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہین بالخصوص ایسی حالت مین جبکہ اس نے بربری خاندانون کے ظلِ عاطفت مین زندگی بسر کی ہے جو علانیہ ان عربون پر حملہ کرتے تھے جنھون نے پانچوین صدی مین تمامی افریقہ کو ویران کردیا تھا، ابن خلدون سب سے پہلے تو عرب پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ بجز معمولی چیزون کے دوسری بڑی بڑی چیزون پر غلبہ حاصل کرنے سے بالکل عاجز ہین[1]، اور شام، عراق اور مصر کی سرزمین اور شمالی افریقہ کے ساحل پر اہلِ عرب نے جو غلبہ حاصل کرلیا تھا اس سے قدرتی طور پر استدلال کرتا ہے، لیکن وہ یہ بھول جاتا ہے کہ اہلِ عرب نے ایران کو بھی فتح کرلیا تھا اور وہان پوری دو صدیون تک جمے رہے تھے، اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اہلِ عرب جس حصۂ ملک پر غلبہ حاصل کرلیتے ہین، اس مین بالکل ویرانی پھیل جاتی ہے[2]، وہ بلند منارون کو ڈھاکر اُن کے پتھرون کو اپنی ضرورت مین صرف کرتے ہین اور قدرتی طور پر اس قسم کے منارے تعمیر نہین کرتے، اور مغلوبون کی جائدادین زبردستی سے غصب کرلیتے ہین، اس لئے وہ سنگدل اور لٹیری قوم ہین، لیکن ابن خلدون نے اس رائے کی تائید مین پانچوین صدی مین شمالی افریقہ کی ویرانی کے سوا اور کوئی مثال پیش

---

[1] و [2] المقدمہ صفحہ ۱۲۵،

نہین کی، لیکن یہ ایک نہایت حیرت انگیز بات ہے کہ وہ اس تاریخی واقعہ کی حقیقت کے سمجھنے کی کوشش نہین کرتا، اگر اہلِ عرب نے افریقہ کو ویران کر دیا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ انھون نے فاطمی خلیفہ مصر کے حکم کی تعمیل کی تھی، جس نے ایک بربر خاندان سے جو پہلے اس کا فرمانبردار تھا پھر اس کا دشمن ہو گیا انتقام لینا چاہا تھا، پھر جن عربون نے ایسا کیا وہ کون تھے؟ وہ بدو تھے، جنھون نے کوئی تربیت نہین حاصل کی تھی اور کسی نظام کے پابند نہ تھے، ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون یہ بھول جاتا ہے کہ ایران، شام، اسپین بلکہ خود افریقہ مین بھی اہل عرب نے جو فتوحات حاصل کین ان سے یہ ملک ویران نہین ہوئے، اگر وہ انصاف پسند ہوتا تو ان احکام کی تلاش کرتا جو خلفاء فاتح فوجون کی طرف بھیجتے تھے، کیونکہ ان احکام کا اقتضاء یہ تھا کہ مفتوحین کے ساتھ شریفانہ اور بہترین سلوک کیا جائے، ابن خلدون کا فرض یہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے خود بیت المقدس کے لوگون کے ساتھ جو معاہدہ کیا تھا اس کو فراموش نہ کرتا،

اس کے بعد ابن خلدون کہتا ہے کہ اہل عرب صرف ایک قوی دینی اثر سے سلطنت کی بنیاد قائم کرنے کی قابلیت رکھتے ہین[1] اور درحقیقت ایک دینی تخیل یا دینی مقصد اہلِ عرب مین جوش و ولولہ کی روح ضرور پھونکتا تھا، اور ان کو نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ تمدن کی طرف لے چلتا تھا، لیکن اس موقع پر ابن خلدون قدیم یمنی عربون کے تمدن پر بحث نہین کرتا جس کا ذکر اکثر اس نے دلچسپی سے کیا ہے،

اخیر مین ابن خلدون کہتا ہے کہ اہلِ عرب ملکی سیاست سے نا آشنا

[1] المقدمہ صفحہ ۱۲۶،

ہین[۱]، لیکن اس قسم کی راے پر نکتہ چینی کرنا ہمارے لئے مشکل ہے، کیونکہ ہم کو یہ معلوم نہین ہے کہ "ملکی سیاست" سے ابن خلدون کی کیا مراد ہے! ہم اُن عظیم الشان اصلاحات کی تفصیل مین پڑنا نہین چاہتے جو خلفاے راشدین، بنوامیہ اور بنوعباس کی حکومتون نے کین، لیکن یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جدید زمانون مین، جو قومین اسلامی سلطنتون کی فرمانروا ہوئین ان مین اہل عرب سب سے زیادہ طاقتور اور عادل تھے اور اپنی قوم کے لئے عقلی اور مادی ترقی کے اسباب کے مہیا کرنے کی ان کو سب سے زیادہ مہارت حاصل تھی، ہمارے لئے ان نتائج کا مقابلہ کرنا ضروری ہے جو مشرقی ممالک مین ترکون اور عربون کی حکومت سے نکلے، یہانتک کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ عربون نے تعمیر کے سوا اور ترکون نے تخریب کے سوا اور کچھ نہین کیا، صرف یہی نہین، بلکہ ابن خلدون کا خیال ہے کہ اہل عرب علوم و فنون کو نہایت حقیر سمجھتے ہین، اور اس نے مقدمہ کی چھٹی قسم مین جہان تمدن کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ شکلون پر بحث کی ہے یہ فیصلہ کیا ہے، اسی طرح وہ کہتا ہے کہ اکثر علماء فارسی النسل ہین[۲]، لیکن جیسا کہ پروفیسر کازانوفا[۳] کا خیال ہے، مسلمان علماء و فلاسفہ کی خاندانی اصل کا پتہ لگانا مشکل ہے، کیونکہ "موالات" سے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اسی طرح باہمی رشتہ داریون سے ان کی قومیتین باہم گڈمڈ ہوگئین، لیکن پروفیسر کازانوفا نے اس عظیم الشان دور کو نہایت واضح طور پر بیان کیا ہے جس کو خالص عربون نے قائم کیا اور اسی دور مین ترقی یافتہ اسلامی تمدن مین عربی ذہانت نمایان ہوئی، پھر ان سب کے بعد کیا ابن خلدون

---

[۱] المقدمہ صفحہ ۴۷۲، [۲] ایضاً صفحہ ۵۴۳، [۳] کالج دی فرانس کا مقررہ ۲۶ اپریل ۱۹۰۹ء کا درس افتتاحی،

کے لئے یہ کافی نہین ہے کہ وہ بدو قبیلے جو صحرا سے نکلے اور جو نکلنے کے وقت تک
تمام متمدن مجتمعات سے الگ تھے اس درجہ کو پہنچ گئے کہ رومن اور قدیم ایرانی
دنیا کے ایک بہت بڑے حصہ کو اپنے مذہب اور زبان کا پابند بنا دیا، اور ان
پر اس سے زیادہ عادلانہ حکومت کی جتنا خود انھون نے عربون پر کی تھی، بلکہ
اس مین ان کے احسان کے شکریہ کی بھی کسی قدر آمیزش تھی، اگر ابن خلدون نے
اسکو اچھی طرح نہین سمجھا کہ وہ جس تمدن سے مستفید ہوا وہ عربون ہی کا ساختہ وپرداختہ
تھا تو اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ جس طریقہ سے تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے وہ نہایت محدود
ہے اُس نے اُس قبیلہ کے متعلق جو درحقیقت عصبیت کو اپنا اصلی سنگِ بنیاد
سمجھتا ہے جو کچھ ثابت کیا ہے اگر وہ صحیح ہے تو کم ازکم اس زبردستی سے اس کی جو
تعمیم کی ہے وہ غلط ہے اور شاہنشاہی عہد مین رومن تمدن کی شرح کرنے کیلئے
اگر خاص طور پر ہم اس سادگی اور خشونت سے جو قدیم جمہوری حکومت کے زمانہ
مین رومن اخلاق کا جزو ہو گئی تھی مدد لین تو ہم بھی اسی غلطی کے مرتکب ہونگے،
اور درحقیقت رومن اور عرب مین بہت بڑی مشابہت پائی جاتی ہے، کیونکہ
دونون کو سادگی اور مستعدی نے اسباب فتح کے مہیا کرنے اور عظیم الشان سلطنتون
کے قائم کرنے مین مدد دی، لیکن خود اس فتح نے ان دونون کے تمدنون مین جدید
عناصر کو پیدا کر کے ان کے طبائع کو بدل دیا اور رومنون پر یونان ومشرق کے
باشندون نے جو اثر ڈالا تھا، تمدنی دائرے مین ایرانی اور سریانی مفتوح قومون
نے وہی اثر اہلِ عرب پر بھی ڈالا اور ابن خلدون کی اور اسی طرح اس کے سوا
اور فلسفیون کی جنھون نے اہلِ عرب کی حق تلفی کی ہے، سب سے بڑی غلطی

یہ ہے کہ انھون نے ان اثرات کا اندازہ نہین کیا جو مختلف قومون کے باہمی تعلقات
سے پیدا ہو جاتے ہین، خواہ یہ اثر فاتح پر پڑا ہو یا مفتوح پر، اور اگر اہلِ عرب
ایرانی اور ترکی وغیرہ مفتوح قومون کی ترکیب سے ایک متحدہ قوم نہ بنا سکے
تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان قومون نے بہت بڑے اقتدار اور بہت بڑی شخصیت
کو محفوظ رکھا تھا، اسی طرح رومن بھی یونانیون اور مصریون کی ترکیب سے کوئی
متحدہ قوم تیار نہ کر سکے،

خلاصہ یہ کہ اسلامی تاریخ کے ایک حصہ کی شرح مین اگرچہ ابن خلدون کا طریقہ
بالکل صحیح ہے تاہم وہ اس پوری تاریخ کے شرح کرنے سے قاصر ہے لیکن کون شخص
یہ فخر کر سکتا ہے کہ اس کو ایک ایسا ذریعہ ہاتھ آگیا ہے جس سے وہ پوری تاریخ کی
شرح کر سکتا ہے؟

چھٹی فصل

تمدنی زندگی کے اجتماعی مظاہر

سیاست

(۱) قیام سلطنت کے لئے ایک دینی یا سیاسی اصول کی ضرورت، (۲) نئی سلطنت کے قیام کے لئے اس سلطنت کے ضعف کی ضرورت جس پر حملہ کیا گیا ہو (۳) ارسٹاکریٹک یعنی امرار کی حکومت اور آٹوکریٹک یعنی شخصی حکومت میں جنگ (۴) زوال سلطنت کے مختلف اسباب۔

تیسری فصل مین ہم کہہ چکے ہین کہ ابن خلدون جب سیاسی مسائل پر بحث کرتا ہے تو اس کی جدت طرازی بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے اور ہمارے خیال مین اس کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے سیاست کو اخلاق، کلام اور فقہ سے جو اس کے زمانہ تک باہم مخلوط تھے، بالکل الگ کر دیا اور اس کو ایک ایسا معین موضوع بنا دیا جو ایک علم بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن ابن خلدون نے ان مسائل کا مطالعہ اس لئے نہین کیا کہ اُنکو ایک مستقل بحث قرار دے بلکہ اس لئے کہ ان سے اجتماعی بحث کا ایک حصہ مرتب ہوتا ہے جس پر وہ بحث

کرنا چاہتا ہے، لیکن اس نیت اور اس بات کے خلاف کہ یہ سیاسی بحث درحقیقت اس کے فلسفۂ اجتماعیہ کے مجموعہ سے نہایت گہرا تعلق رکھتی ہے، اس نے اس مین نہایت وسعت پیدا کی ہے، اور اس کی ایسی شرح کی ہے کہ اس کے مقدمہ کے تیسرے حصہ کو ایک مستقل کتاب قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ اس حصہ مین ان تمام اجتماعی مظاہر سے جو حکومت سے تعلق رکھتے ہین بحث کرتا ہے، اور اسکے قائم ہونے کے اسباب، اس کی ترقی کی مدت اور اس کے زوال کے اسباب بتاتا ہے اور بہ نسبت دوسرے حصہ کے ابن خلدون کو اس حصہ مین خود اپنے اوپر تفوق حاصل ہے کہ اس مین اس نے اس تجربہ سے کام لیا ہے جس کو آٹھ صدیون کی تاریخ نے اس کے سامنے پیش کیا ہے، اور اگر اس کی توجیہات مین بعض کلامی مباحث شامل ہوگئے ہین تو اس کی یہ وجہ نہین ہے کہ وہ سیاست کو علم کلام بنا دینا چاہتا ہے، بلکہ وہ سیاست اور متکلمین کی رایون مین تطبیق دینا چاہتا ہے، یا یہ کہ مسلمانون کے نزدیک سیاست علم نظری کی ایک قسم تھی، اگرچہ ابن خلدون کا ذہن خالص مشرقی ہے لیکن اسی کے ساتھ ہم کو یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اس کی صائب اور عمیق رایون کے اندر ایسی مشابہتین نظر آتی ہین کہ ان کی وجہ سے اس کے ذہن کو ہم کسی قدر گذشتہ اور موجودہ زمانون کے بڑے بڑے ذہنون سے قریب کرسکتے ہین، مثلاً اس کے بعض خیالات ہم کو ارسطو، مکیافلی اور موتسکیو کے خیالات کو یاد دلاتے ہین۔

اگرچہ خود ابن خلدون نے ایسا نہین کیا ہے تاہم اس فصل کی تشریح کے لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کو دو قسمون مین منقسم کردین، پہلی قسم ان عام نظریات

پر شامل ہو جو ہر حکومت پر منطبق ہوتے ہین اور دوسری قسم ان نظریات پر مشتمل ہو جو صرف اسلامی سلطنتون کے ساتھ مخصوص ہین،

(۱)

عصبیت اور اخلاق قبیلہ کی قوت کو محفوظ رکھتے ہین اور اس کو فتح کرنے کے قابل بنا دیتے ہین، لیکن فتح کی اس قابلیت کو قوت سے فعل مین آنے کیلئے جیسا کہ ابن خلدون کا بیان ہے ایک تیسرے مؤثر کی مداخلت ضروری ہے اور یہ مؤثر دینی یا سیاسی اصول ہے جس کا کام یہ ہے کہ قبیلہ کی قوت جس رخ پر چلتی ہے وہ اس کی تحدید کر دیتا ہے اور اسی طرح اس قوت کو تیز کر دیتا ہے اور اگر قبیلہ کو وہ کسی دوسرے راستہ پر لے چلے تو وہ اس حاصل شدہ قوت کو خود قبیلہ کی طرف لوٹنے نہین دیتا،

اسلام سے پہلے بدو قبائل نے بہت بڑی قوت نہین حاصل کی تھی لیکن باینہمہ ان مین بغض و عناد اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ ایک دوسرے کو چیرے پھاڑے ڈالتا تھا، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ہر بلند دینی مثال اور ہر سیاسی مقصد سے خالی الذہن تھے اس لئے سرگرمی کی زبردست خواہش جب کسی قبیلہ کو برانگیختہ کرتی تھی تو وہ خود اپنے ہمسایہ قبیلون پر حملہ کرتا تھا، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ	اپنے اوپر خدا کے اس احسان کو یاد کرو جب
إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ	تم باہم ایک دوسرے کے دشمن تھے.
بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ	لیکن خدا نے تمہارے دلوں میں محبت و الفت
إِخْوَانًا ، (آل عمران - ۱۱)	پیدا کر دی اور اسکے فضل سے تم لوگ بھائی بھائی ہوگئے

رسول اللہ صلعم نے ان قبائل کے درمیان اتفاق پیدا کرنے اور ان کو ایک ایسی جماعت بنا دینے میں جو باہم ایک دوسرے کی معاون ہو اپنی پوری زندگی صرف کر دی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کی وفات کے چند ہی دنوں کے بعد یہ قبیلے ہمسایہ قوموں پر ٹوٹ پڑے اور ایک عظیم الشان سلطنت قائم کر لی،

ہر اس مقام پر جہاں لڑائی کی آگ مشتعل ہو جائے یا ایسی شورش پیدا ہو جائے جو ایک خاندان کو معزول کر کے دوسرے خاندان کو اس کا جانشین بنا دے ایک دینی یا سیاسی اصول ایسا ضرور پایا جاتا ہے جو اس تحریک کا محرک تھا قریش نے دوبارہ جو ارسٹا کریٹک اقتدار حاصل کیا وہ اس خانہ جنگی کا سبب ہوا جس نے بنو امیہ (یہ قبیلہ اسلام سے پہلے شخصی اقتدار سے فائدہ اٹھا رہا تھا) کو پہلی صدی ہجری میں فرمانروا بنا دیا اور اس خانہ جنگی کا جس سے اس سلطنت کا زوال ہوا یہ نتیجہ نکلا کہ ایرانیوں کے جس اقتدار کو عربوں نے چھین لیا تھا وہ دوبارہ ان کی طرف واپس آیا اور حکومت رسول اللہ صلعم کے خاندان یعنی بنو ہاشم کو مل گئی، جو زمانۂ جاہلیت ہی سے امویوں کا حریفِ مقابل تھا، لیکن ان شورشوں کے قائم ہونے میں دین کا کوئی اثر نہ تھا، بلکہ ان کے اسباب محض سیاسی تھے۔ انسانوں کو آمادۂ جنگ کرنے کے لئے اگرچہ دینی اور سیاسی مؤثر ضروری نہیں ہے، لیکن جو لڑائیاں وہ لڑتے ہیں ان میں وہ ان کی تائید ضرور کرتا ہے، اور ان لڑائیوں کو عمدہ مقصد کی طرف لے چلنے میں ان کا معاون ہوتا ہے، ابن خلدون کا خیال ہے کہ لیڈروں، ان کے پیرو سپاہیوں کی قوتِ ایمانیہ اور ان کی تجویزوں کے نتائج کے درمیان مضبوط علاقہ پایا جاتا ہے اور بہت سے ہوس پرستوں کو جو شکستیں نصیب ہوئیں ان کا سبب یا تو یہ تھا کہ ان کے

قبائل کے ایمان مین فتور تھا یا یہ کہ اگر ان کی فوج تنخواہ دار تھی تو اس مین عصبیت موجود نہ تھی،

(۲)

تاہم ابن خلدون نے کامیابی کی جو شرطین بیان کی ہین وہ صرف فاتح قوم سے تعلق رکھتی ہین، لیکن یہ بیان ایک ایسی جدید سلطنت کے قیام کی توضیح کے لئے جس کے لئے اور بھی بہت سی شرطین جو قبیلے پر موقوف نہین اور جو مفتوح قومون کے سوا اور کہین نہین پائی جاتین ضروری ہین، کافی نہین ہے، کیونکہ ابن خلدون کے خیال مین ایک ابھرنے والی سلطنت صرف دوسری زوال پذیر سلطنت ہی کے کھنڈر پر قائم ہو سکتی ہے، اس لئے زوال پذیر سلطنت کو مغلوب ہونے کے قابل ہونا چاہئے اور اس مین ایک ایسا ضعف پیدا ہو جانا چاہئے جو ہر سلطنت کو لازمی طور پر لاحق ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد ہم اس ضعف کے میزات پر بحث کرینگے، سب سے پہلے ابن خلدون کا خیال ہے کہ جس سلطنت پر حملہ کیا جاتا ہے، اگر وہ مختلف قومون سے مرکب ہے تو فتح کے ذریعہ سے بآسانی نئی سلطنت کی بنیاد نہین قائم کی جا سکتی، مثلاً اہل عرب نے شام، عراق، ایران اور مصر کو بہ نسبت شمالی افریقہ کے جس مین نہایت قدیم زمانہ سے ایسے بربری قبیلے آباد تھے جن مین سخت اختلاف پایا جاتا تھا، اور جو چھوٹی چھوٹی جماعتون مین جن مین ہر ایک جماعت سخت عصبیت رکھتی تھی منقسم تھے آسانی کے ساتھ فتح کر لیا اور اس عصبیت کی وجہ سے ان کا محکوم بنانا دشوار ہو گیا، چنانچہ مسلمانون نے ان ملکون مین صحیح طور پر اتحاد پیدا کرنے کے لئے ایک صدی سے زیادہ زمانہ صرف کیا، اس پر بھی خلفاً

کی حکومت ان پر عام اقتدار قائم کرنے مین کامیاب نہین ہوئی،

ابن خلدون کا یہ نظریہ بالکل صحیح ہے کیونکہ رومن باوجود اپنی جنگی اور استعماری مہارت کے شمالی افریقہ کی قومون کے ساتھ ہمیشہ مصروفِ پیکار رہے جہان آتشِ فساد برابر بھڑکتی رہتی تھی اور عثمانی ترک بھی جنھون نے ساحل بحر ابیض کے ایک بڑے حصہ پر قبضہ کر لیا اس ملک کے اندرونی حصہ مین صرف برائے نام اقتدار قائم کر سکے، بلکہ خود فرانسیسی بھی مراکش مین اپنے تمدن کی اشاعت مین سخت مشقتین برداشت کرتے رہے[1] روم اور اسلام دونون ان قبائل کے اخلاق مین لطافت نہ پیدا کر سکے اور ان کو متمدن قومون کی منظم زندگی کا خوگر نہ بنا سکے، البتہ جدید تمدن اپنے قوی اور مؤثر ذرائع سے کسی نہ کسی دن اس مقصد کو حاصل کرلے گا، اور دوسری بات یہ ہے کہ جب کسی سلطنت کی بنیاد مضبوط ہوتی ہے تو فاتح قوم کو اس کے محکوم بنانے مین سخت دشواریون کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اس کو بڑی محنت صرف کرنی پڑتی ہے، جس کے دو سبب ہین، پہلا سبب تو یہ ہے کہ وہ سلطنت جس پر حملہ کیا گیا ہے اس کے پاس قوتون کا ایک ایسا ذخیرہ موجود ہوتا ہے جو اسکی حمایت کر سکتا ہے اور پہلے ہی حملہ مین ان قوتون کا محکوم بنانا آسان نہین، مثلاً عباسیون نے ایک طویل جنگ کے بعد امویون کو مغلوب کیا اور فاطمیون نے شمالی افریقہ اور مصر مین عباسیون پر پورا غلبہ حاصل کرنے مین تقریباً پچاس برس

[1] اسپینیون نے حدود دریف میں جو متصل شکستین کھائیں اور داخلی حدود میں اپنے اقتدار کی تائید میں فرانسیسی جن مشکلات کو محسوس کر رہے ہیں جیسا کہ مارشل لیوتی نے اخیر میں فرانسیسی نمایندو کی مجلس میں ایک سرگرم مباحثہ کے دوران میں بیان کیا، اس کا ذکر بھی ہم اسس موقع پر کر سکتے ہین،

صرف کئے اس کے علاوہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک سلطنت کو ضعف لاحق ہو گیا ہے تب بھی وہ اپنی رعایا پر ایک ایسا روحانی اور اخلاقی اقتدار قائم کر چکی ہوتی ہے جس کی وجہ سے اُس کی تائید اور مدافعت اُس پر فرض ہو جاتی ہے اور کبھی کبھی یہ اقتدار حملہ آوروں کے شدید مقابلہ کے لئے کافی ہوتا ہے اس لئے اس حالت میں پے در پے حملوں کے ساتھ اندرونی اسباب کو بھی شامل کر لینا چاہیئے تاکہ یقینی طور پر سلطنت کو شکست حاصل ہو جائے' اور یہ نظریہ گذشتہ نظریہ سے کچھ کم صحیح نہیں ہے اور ہم اس کو اسلامی تاریخ بلکہ رومن تاریخ پر بھی منطبق کر سکتے ہیں، بربروں نے رومن سلطنت کے فتح کرنے میں کتنا زمانہ صرف کیا؟ بربر قبائل آگسٹس ہی کے زمانہ سے اس فتح کے متمنی تھے لیکن کئی بار شکست بھی کھا چکے تھے، کیونکہ قدیم زمانہ میں یہ سلطنت اس قدر طاقتور تھی کہ اپنی اور اپنے حملہ آوروں کی اچھی طرح مدافعت کر سکتی تھی، اور رومن روح کا سلطنت کی رعایا کے قلوب پر اس قدر شدید اثر تھا کہ وہ اُس کے معاملات کی تائید کے لئے متفقہ طور پر والنفیر بنجاتی تھی اور باوجود اس کھلے ہوئے ضعف کے جو قیاصرہ اور ان کی فوجوں کو لاحق ہو گیا تھا، رومن رعایا نے بہت دنوں تک رومن سلطنت کی کامیاب حمایت کی اور اگر اخیر میں اس سلطنت نے محکومی قبول کر لی تو اُس کی وجہ یہ تھی کہ آہستہ آہستہ ایک بُرا اثر اس رعایا پر پڑنے لگا جو رفتہ رفتہ سلطنت کے مظالم کو قابلِ اعتراض سمجھنے لگی تھی، اس لئے وہ اُس کے معاملت و مدافعت سے بالکل الگ تھلگ ہو گئی' اور اسی وجہ سے باوجود خانہ جنگیوں کی تباہیوں اور بربادیوں کے مسلمان صلیبیوں کا مقابلہ کر سکے، لیکن مرور زمانہ کے ساتھ ہر مقابلہ ناممکن ہو گیا اور تاتاری آسانی کیساتھ

خلفاء کے اقتدار کی بنیاد کو ڈھا سکے اور ان کی سلطنت کے اکثر حصہ پر غلبہ حاصل کر لیا،

ابن خلدون یہ بھی کہتا ہے کہ جب تک دارالسلطنت فتح نہ ہو جائے سلطنت اپنی قوت کے تناسب کے مطابق مدافعت کر سکتی ہے، لیکن جب دارالسلطنت فتح ہو جاتا ہے تو شکست مکمل ہو جاتی ہے، مثلاً دولت عباسیہ نے متعدد لڑائیوں کے پیش آنے کے باوجود کئی صدیوں تک اپنے اقتدار کو محفوظ رکھا، یہاں تک کہ ساتوین صدی ہجری مین بغداد تاتاریوں کے ہاتھوں فتح ہوا اور اسی وقت سے خلافت کے آثار مٹ گئے، اور اسی طریقہ پر متصل آٹھ صدیوں تک مسلمانوں اور قسطنطنیہ کے قیصروں کے درمیان جنگ جاری رہی کیونکہ بیزنطینی سلطنت کا پایۂ تخت ہمیشہ مقابلہ کرتا رہا، حالانکہ عربوں نے ایرانیوں کے پایہ تخت مدائن پر جس وقت قبضہ کیا اسی وقت تمام ایران فتح ہو گیا،

اور درحقیقت زمانۂ قدیم اور عہد وسطیٰ مین پایۂ تخت تمام سلطنت کی زندگی کا مرکز تھا اور ابن خلدون ان الفاظ مین اس کی تعبیر کرتا ہے "کیونکہ مرکز (سلطنت کا مرکز) کی مثال دل کی ہے جس سے روح کا انتشار ہوتا ہے" اس لئے جب وہ مغلوب ہو جاتا ہے تو ملک کے تمام حصے مغلوب ہو جاتے ہین[1]، لیکن یہ نظریہ اس قدر عام نہین ہے جتنا ابن خلدون خیال کرتا ہے، کیونکہ کسی سلطنت مین جب وطنیت کا احساس قوی ہوتا ہے تو پایۂ تخت کے مفتوح ہونے سے گو سلطنت کی بنیاد ہل جاتی ہے لیکن پوری سلطنت کا خاتمہ نہین ہو جاتا[2]، بلکہ مفتوح قوم فوراً

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۲۵ [2] ایضاً صفحہ ۱۲۵ و اس کے بعد،

یا کچھ دنون کے بعد موقع کو تلاش کرتی ہے اور مفتوح شہر کو دوبارہ واپس لے لیتی ہے۔ مثلاً ہم کو معلوم ہے کہ لیٹن صلیبیون کے ہاتھ سے قسطنطنیہ کی فتح نے بیزنطینی قوم کو جنگ سے باز نہین رکھا، یہان تک کہ اس نے اپنے پایہ تخت کو دوبارہ واپس لے لیا، اس کے علاوہ یہ نظریہ موجودہ زمانہ پر منطبق نہین ہو سکتا کیونکہ یہ صحیح نہین ہے کہ پایۂ تخت سلطنت کے مختلف اطراف مین زندگی کی روح پھونک دیتا ہے، بلکہ یون کہا جا سکتا ہے کہ پایۂ تخت مین زندگی کی لہر انھی مختلف اطراف سے دوڑتی ہے اور اس مین پورے ملک کی قوتین مجتمع و مدغم ہو جاتی ہین۔ دور جدید مین پایۂ تخت کو اس کی گذشتہ اہمیت مین سے صرف ریاستی اور اخلاقی تفوق حاصل ہے اور وہ سلطنت کی اجتماعی زندگی مین بلا شبہہ مؤثر ہے، لیکن سلطنت کا سیاسی وجود اب صرف پایۂ تخت پر موقوف نہین ہے۔

(۳)

جب قبیلہ نے تمام دشوار گذار مراحل طے کر لئے، اور اپنی قوت مضبوط کر لی تو گویا سلطنت کے مکمل کرنے مین اس کا عملی دور ختم ہو گیا، اجتماعی حرکت کبھی نہین رکتی، بلکہ وہ ہمیشہ جاری رہتی ہے، لیکن قبیلہ جب سلطنت کی تشکل اختیار کر لیتا ہے، تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی دوسرا چارہ کار باقی نہین رہتا کہ کسی نہ کسی طریقہ سے اس حرکت کے سامنے سر تسلیم خم کر دے، اس وقت تک تو وہ آہستہ آہستہ اونچا ہوتا چلا جاتا ہے، یہان تک کہ انتہائی عروج کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے، پھر وہ آہستہ آہستہ پستی کی طرف مائل ہوتا ہے، اور یہ بلا شبہہ ان اندرونی اسباب کا نتیجہ ہے جن کی وجہ سے اس کو سلطنت حاصل ہوئی ہے لیکن

اس وقت یہ ضروری نہین کہ ہم صرف قبیلہ کے اندر اس انحطاط کے اصلی اسباب کی تلاش کرین بلکہ اُن کی تلاش قبیلہ اوران تعلقات کے اندر کرنی چاہیئے جو اس قبیلہ اور اس قوم مین پیدا ہوئے جس نے اس کو مغلوب کیا، اس نئی زندگی کی ابتدا مین عصبیت ہمیشہ نہایت شدت حاصل کرلیتی ہے اور بدوی قبیلہ کی حکومت ایک شکل مین ارسٹاکرٹیک ہو جاتی ہے، اس لئے رئیس کے لئے قبیلہ کے مشہور افراد کی تائید و اعانت سے بے نیاز ہو جانا جائز نہین، اور یہ افراد قیامِ سلطنت کے ابتدائی زمانہ مین اُس کے اقتدار مین شریک ہوتے ہین لیکن آہستہ آہستہ اقتدار رئیس کے ہاتھ مین سمٹتا چلا آتا ہے، اور اُس کی خودداری اُس کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ تنہا اُس کا مالک ہو جائے اور یہ اُس مین اور اُس گروہ مین جو اُس کا رفیق تھا رشک و رقابت پیدا کر دیتا ہے اور اس جنگ کا خاتمہ ہمیشہ شخصی حکومت کی فتح اور اُن لوگون کی اطاعت پر ہوتا ہے جنھون نے سلطنت کو مضبوط بنایا تھا،

یہی نظریہ ہے جس کو بہت سے جدید مورخین بالخصوص فوستل دی کولانج نے نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے، ہر تمدن کی ترقی کی ابتدا مین امراء کی حکومت کا دور دورہ ہوتا ہے، پھر اس کے بعد اس حکومت اور سب سے زیادہ طاقتور سردار مین جنگ کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، لیکن ابن خلدون کے تجربات کا دائرہ نہایت محدود ہے، اُس نے صرف مشرق کی تاریخ بالخصوص مسلمانون کی تاریخ سے کام لیا ہے، اور ان دونون مین شخصی حکومت کو ہمیشہ غلبہ حاصل رہا ہے، اور اس کے مقابل مین امراء کی شکست خوردہ حکومت نے اپنی قوت کو بالکل کھو دیا تھا اور استبداد کا ہاتھ طاقتور ہو گیا تھا، یہان تک کہ وہ طاقت کی معراجِ کمال تک

پہنچ گیا تھا، پھر اس کے بعد سے اُس کے قلعے گر گئے، لیکن مغرب مین جو کچھ ہوا وہ اسکے بالکل برعکس تھا، چنانچہ یونانی اور لاطینی شہرون مین جن کی تاریخ ہم کو اچھی طرح معلوم ہے، فتح امراء کی حکومت کی رفیق رہی، اس کے بعد اُس کو اُن تغیرات کا سامنا کرنا پڑا جو افلاطون اور ارسطو کے مباحث کا موضوع بنے، لیکن جب یہ حال چھوٹے چھوٹے شہرون کا تھا تو کیا شخصی حکومت نے امرائے رومن کی حکومت پر شاہنشاہیت کی بنیاد رکھکر کامل فتح نہین پائی؟ ابن خلدون کو ان چھوٹے چھوٹے شہرون کا جن مین مخصوص تغیرات ہوئے بالکل حال معلوم نہ تھا، لیکن فوستل دی کولانج کا خیال ہے کہ وہ ایک ایسے اجتماعی واقعہ کی تصویر نگاہون کے سامنے پیش کر دیتے ہین جو یونانی اور لاطینی قومون کے ساتھ مخصوص ہین،

ایک حیثیت سے قرونِ وسطیٰ مین یورپین ممالک پر بھی ہم ابن خلدون کے نظریہ کو منطبق کرسکتے ہین، کیونکہ وہ درحقیقت امراء پر استبدادیت کے تفوق کا ایک ایسا مظہر ہین جس کے حاصل کرنے کے لئے انھون نے بہ نسبت مشرق کے بہت زیادہ جدوجہد کی ہے، اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ جو گروہ دونون جانب سے جدوجہد کر رہے تھے اُن کی قوتون مین اختلاف تھا،

بااینہمہ یہ نظریہ اس قدر عام نہین ہے کہ ہم اُس سے مجتمع کے لئے کوئی قانون بنا سکین،

استبدادیت کی فتح اپنے ساتھ انتہائی ضعف کا پہلا جر ثوم لاتی ہے کیونکہ جو خلیج ایک مستبد بادشاہ اور امراء کے گروہ مین افتراق پیدا کرتی ہے، وہ اسکو ایک ایسی قوت کے دامن مین پناہ لینے پر مجبور کرتی ہے، جو ایک ہی ساتھ

سلطنت کو خارجی دشمنون کے حملہ سے بھی محفوظ رکھے اور اندرونی شورشون کو بھی دبائے، لیکن یہ وہ قوت نہین ہے جس کو خون کا علاقہ پیدا کرتا ہے، بلکہ وہ اس تنخواہ دار فوج کی قوت ہے جس کے افراد اکثر بغاوت کرنے والے کے موالی اور آزاد شدہ غلام ہوتے ہین، لیکن ان لوگون مین اس خود اعتمادی کی کمی ہوتی ہے، جس کی بدولت قبیلہ اس درجہ کو پہنچا ہے، اس لئے یہ لوگ بادشاہ کی حمایت صرف تنخواہ، اقتدار اور شان وشوکت کے حاصل کرنے کے لئے کرتے ہین اور بادشاہ ان پر مال ودولت کی بارش کرنے کے لئے مجبور ہوتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ٹکسون مین غیر معمولی اضافہ ہوجاتا ہے، اس کے علاوہ بادشاہ اور اس کا خاندان حکومت کی فطرت کے مطابق آہستہ آہستہ بدویانہ زندگی کی سادگی سے علٰحدگی اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور ایک ایسی زندگی بسر کرنے لگتا ہے جس مین عیش ونشاط کا عنصر غالب ہوتا ہے، اس لئے اس سے سلطنت مین دوہرا ضعف پیدا ہوجاتا ہے، ایک طرف تو وہ حکمران گروہ یعنی بادشاہ اور اس کے اعوان وانصار کے اعصاب مین تموج پیدا کرتا ہے، اور ان کو کاہلی اور عیش پسندی کا خوگر بناتا ہے، دوسری طرف مصارف مین غیر معمولی اضافہ کا خواستگار ہوتا ہے جس سے ٹکسون مین اضافہ ہوجاتا ہے، غرض اس حالت مین تین سبب سلطنت مین ضعف پیدا کردیتے ہین، (۱) امرار کے گروہ کا ضعف (۲) اجنبی فوج کے مطالبات (اور یہ پہلے سبب کا نتیجہ ہے) (۳) ان سب کے بعد عیش پرستی مین انہماک جس دن سے بنو عباس کا خاندان حکمران ہوا اس گروہ کی کشمکش شروع ہوگئی جس کے ذریعہ سے اس کو سلطنت حاصل ہوئی تھی یعنی ایرانی

منصور جو اس خاندان کا دوسرا خلیفہ تھا اپنے خاندان اور ایرانی گروہ کے ذی اثر لوگون سے نجات حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ پیدا کر سکا اس لئے اس نے مشہور ابو مسلم کو جس کو اس سلطنت کی بنیاد ڈالنے کا شرف حاصل تھا حیلہ سے اپنے محل مین بلایا اور وہ وہان ہلاک کر دیا گیا، منصور کی تاریخ اس کے عباسی چچا عبداللہ ابن علی اور اس کے چچا زاد بھائی علویون کی خانہ جنگی کے واقعات سے لبریز ہے لیکن ان لوگون سے تو اس نے نجات حاصل کر لی، تاہم وہ ایرانی گروہ کو پوری طور پر مغلوب نہ کر سکا اور اس گروہ کے ساتھ برابر کشمکش جاری رہی، یہانتک کہ خلیفہ معتصم کی فتح پر اس کا خاتمہ ہوا، لیکن اس فتح سے خلفاء کو کوئی فائدہ نہین ہوا کیونکہ وہ معتصم کے موالی ترکون سے مدد حاصل کرنے پر مجبور ہوئے اور ان ترکون نے اپنی جہالت، اسلام کے ساتھ اپنے اندھا دھند بغض، اور مال و اقتدار کیساتھ اپنی حرص کی بنا پر خلفاء کے اقتدار کو بالکل ضائع کر دیا،

یہ تاریخ ان مثالون مین سے جنکو ابن خلدون نے اپنی رائے کی تائید کیلئے پیش کیا ہے، ایک مثال ہے؛ اور یہ ایک صحیح دلیل ہے اور یہی حال ان دلائل کا بھی ہے جنکو وہ ہمیشہ اسلامی تاریخ سے اخذ کرتا ہے اور اگر وہ زمانہ شہنشاہیت کی رومن تاریخ کی تفصیلات سے واقف ہوتا تو ان سے بھی اپنی رائے کیلئے دلیل اخذ کرتا لیکن اس موقع پر ہمارا خیال یہ ہے کہ رائے ہمیشہ تمام حالات مین صحیح نہین ہے اور وہ صرف مشرق مین استبدادی ممالک اور رومن شہنشاہیت کی تاریخ کی تشریح کرتی ہے جو اخیر مین ایک قسم کی مشرقی بادشاہت ہو گئی تھی، لیکن دور جدید مین اس کو مغربی ممالک سے کوئی تعلق نہین ہے،

(۴)

زوالِ سلطنت کے ان تینون اسباب کی بنیاد پر ابن خلدون بعض ایسے عام قواعد مرتب کرتا ہے جن کے ذریعہ سے ہم ہر سلطنت کے زوال کی تشریح کر سکتے ہین،

(۱) سلطنت کے رقبہ اور اُس گروہ کی قوت مین جس نے اُس کو قائم کیا ہے ایک قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ اس لئے جب حرص کی وجہ سے یہ گروہ اُس حد سے آگے بڑھ کر جو اُس کی استطاعت مین ہے جنگ کے لئے آمادہ ہوتا ہے یا جب عیش پسندی اور خانہ جنگی کی وجہ سے یہ گروہ ضعیف ہو جاتا ہے تو مفتوحہ ملک کی حفاظت سے عاجز ہو جاتا ہے اور اس وقت دور دست صوبون کے حکام اپنے استقلال کے اعلان کی طرف مائل ہو جاتے ہین اور اس طریقہ سے مرکزی حکومت کو نقصان پہنچانا چاہتے ہین، لیکن مرکزی حکومت کی راہ مین خانہ جنگیان رکاوٹ پیدا کرتی ہین یا مرکزی حکومت اور باغیون کے درمیان بعد مسافت حائل ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ کلیتہً یا سخت مشقت کے بغیر شورش کا انسداد نہین کر سکتی، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ امرا، کی حکومت جب دار السلطنت مین شکست کھا جاتی ہے تو سلطنت کے انتہائی حدود کی طرف بھاگ جاتی ہے، جہان وہ ایسی سلطنت کی بنیاد ڈالتی ہے جس کے ذریعہ سے قدیم دار السلطنت کا مقابلہ کر سکے،

اس ذریعہ سے عربی سلطنت کے زوال کی تشریح کی جا سکتی ہے، کیونکہ وہ اس قدر وسیع تھی کہ بنو عباس کا حکمران خاندان اُس کو اپنے زیر اقتدار نہین رکھ سکتا تھا، یہی وجہ ہے کہ اُس سلطنت کے ابتدائی قیام کے زمانہ مین بنو امیہ مشرق مین

شکست کھا کر اسپین کی طرف بھاگ کھڑے ہوے اور وہان ایک ایسی سلطنت قائم کر لی جو ہمیشہ خلفاے عباسیہ کا مقابلہ کرتی رہی، جب وہ مشرقی حدود پر اپنا اقتدار قائم نہ رکھ سکے تو سامانی خاندان نے ماورار النہر (ترکستان) پر اپنا قبضہ جما لیا اور عیش پسندی اور فوج کے مطالبات سے جس قدر حکومت بغداد کی کمزوری بڑھتی گئی، صوبون کے حکام اپنے صوبون کے خود مختار حکمران ہوتے گئے، یہان تک کہ چوتھی صدی کے اخیر مین خلفار کے قبضہ مین صرف بغداد اور بغداد کے اطراف رہ گئے۔

(۲) حکومت اور رعایا کی خوشحالی مین ہمیشہ ایک علاقہ پایا جاتا ہے کیونکہ سلطنت کی خوشحالی کا سبب اس کی آمدنی ہے، اور اس آمدنی مین رعایا کے ذرائع آمدنی سے اختلاف پیدا ہوتا رہتا ہے، جب تک ٹکس ہلکے ہوتے ہین اور انصاف کیساتھ تشخیص کئے جاتے ہین، رعایا اپنے کاروبار مین لطف محسوس کرتی ہے، اس لئے ملک کی دولت مین اضافہ ہوتا ہے اور اس سے حکومت کی آمدنی بھی بڑھتی ہی؛ لیکن جب دار السلطنت، حکمران خاندان اور فوج مین غیر معمولی عیش پسندی پھیل جاتی ہے تو آمدنی کے اضافہ کا نتیجہ مصارف کے اضافہ کے سوا اور کچھ نہین ہوتا اب آہستہ آہستہ مال کی ضرورت بڑھتی جاتی ہے اور اس کے پورا کرنے کے لئے حکومت نئے نئے ٹکس لگاتی ہے، ابن خلدون کا خیال ہے کہ مسلمانون کے یہان ٹکسون کی ایک حد مقرر ہے جس سے شرعاً تجاوز نہین کیا جا سکتا اور درحقیقت حدیث اور قرآن اس نقد دولت اور جائداد وغیرہ پر جس پر ٹکس لگایا جا سکتا ہے ٹکسون کی نسبت کی تحدید کرتے ہین اس لئے حکومت ٹکس کی

رقم کی تحدید نہین کر سکتی اور اس معاملہ مین جو نئی بات پیدا کی جائے گی وہ ظلم خیال کیجائے گی، رعایا جہان تک اس کی استطاعت مین ہے ناگواری کیساتھ مصارف کی زیادتی کو برداشت کرتی ہے، لیکن مال کی ضرورت برابر بڑھتی جاتی ہے اور ٹکسون مین متصل اضافہ ہوتا رہتا ہے، جس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہی کہ رعایا یا تو بغاوت کر دیتی ہے یا اپنا کاروبار بادلِ ناخواستہ کرتی ہے اور زراعت اور تجارت کو چھوڑ بیٹھتی ہے، اس حالت مین سب سے پہلے بادشاہ پر مصیبت آتی ہے اور جب وہ نئے نئے ٹکس لگاتا ہے تو حالت اور بھی زیادہ بدتر ہوجاتی ہے اور اگر وہ یا اس کا خاندان اور اسکی فوج کفایت شعاری اختیار کرے تو اس کو اس سے نجات نہین مل سکتی، کیونکہ اس طریقہ سے وہ اپنی رعایا کی نگاہ مین ذلیل ہو جائے گا اس کے علاوہ خود رعایا بھی اس جزرسی سے تباہ ہو جائے گی' واقعہ یہ ہے کہ عیش پسندی جب کسی سلطنت مین بار پالیتی ہے تو وہ بادشاہ اور حکومت کے رعب و داب اور عام دولت کے لئے لازمی ہو جاتی ہے اور اس حالت مین کفایت شعاری سے تجارت کو نقصان پہنچتا ہے،

اب بادشاہ دوسرے وسیلے تلاش کرتا ہے اور خود اپنے لئے تجارت کرتا ہے اور ابن خلدون کہتا ہے کہ اس کی ناکامیابی ناممکن ہے، تاجرون کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ حکومت کے مقابلہ کے قابل نہین کیونکہ حکومت کو جو اقتدار اور مال حاصل ہے وہ ان کو حاصل نہین اس لئے وہ بادشاہ کے مقابلہ مین شکست کھاجاتے ہین. اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عام تباہی پھیل جاتی ہے اور آمدنی مین ایک نئی کمی پیدا ہوجاتی ہے، اس کے علاوہ عام ناراضی رعایا کو بادشاہ سے برگشتہ کر دیتی ہی،

یہ نظریئے اکثر اسلامی سلطنتون کی تاریخ کی صحیح اور واضح شرح ہین، اس اخیر
پوائنٹ مین بھی ابن خلدون مونتسکیو کے ساتھ متفق ہے" یتوفیل نے ایک
جہاز جو اس کی بی بی تیودورا کے تجارتی مال سے بھرا ہوا تھا، دیکھا
تو اوس سے یہ کہکر اس کے جلانے کا حکم دیا: -"مین بادشاہ
ہون اور تو مجھکو جہاز کا کپتان بناتی ہے، جب ہم غریبون
کے پیشے مین ان کا مقابلہ کرنے لگین گے تو وہ اپنی روزی کیونکر پیدا کرینگے؟
وہ اس پر اس قدر اور بھی اضافہ کرسکتا تھا، اگر ہم تمام کاروباری تجاویز کو اپنے
ہی لئے مخصوص کرلین تو ہم کو کون روک سکتا ہے؟ ہمارے اوپر ہماری ذمہ داریون
کو کون فرض کرے گا؟ یہ تجارت جس کو تو کر رہی ہے، وہی درباری لوگ بھی
کرنے لگین گے اور وہ ہم سے زیادہ حریص اور ظالم ثابت ہون گے[1] رعایا کو
ہمارے انصاف پر بھروسہ ہے، ہماری دولت پر بھروسا نہین ہے، جس قدر ٹکس
رعایا کے افلاس کا سبب ہون گے وہ ہمارے افلاس کی قطعی دلیل ہون گے[1]
اسی لئے بادشاہ کے سامنے اس وقت صرف ایک ظالمانہ ذریعہ رہ جاتا ہے
اور وہ یہ کہ سرکاری ملازمون اور دولت مندون کی جائدادون کو ضبط کرے،
جس سے اس کی بدبختی مین رعایا کی ناراضی کا اور اضافہ ہوجاتا ہے اور وہ اس
برائی کو دور نہین کرسکتا، اسی طرح وہ اپنے آپ کو شورشون کا یا اس دشمن کا

---

[1] شیخ سعدی نے کس قدر صحیح فرمایا ہے:-

بہ نیم بیضہ چون سلطان ستم روا دارد ۔۔۔ زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

[2] مونتسکیو: "روح القوانین" Esprit des Lois ج پندرہوین کتاب، انیسوین فصل۔

شکار بنا لیتا ہے جو سب سے پہلے اس پر حملہ کرتا ہے، ابن خلدون نے جس فصل مین جائدادون کی ضبطی پر بحث کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشرقی بادشاہون کے اخلاق کس قدر خراب اور پست ہو گئے تھے، بہت سے دولتمند، ملازمین سرکاری یا خواص اپنی جائدادون کی ضبطی کے خوف سے ہجرت کرجانا چاہتے تھے لیکن ابن خلدون ان کو نہایت سختی کے ساتھ نصیحت کرتا ہے کہ وہ اس سے باز آئین، کیونکہ بادشاہ اپنی رعایا بالخصوص ان دولتمندون پر جن کی دولت پر وہ حریصانہ نگاہ ڈالتا ہے، اپنی آنکھ کو ہمیشہ کھلی رکھتا ہے اس لئے ہجرت کی کوئی تحریک اس سے مخفی نہین رہ سکتی اس کے علاوہ وہ اپنی رعایا کی تجویزون سے پہلے ہی ان کی جائدادون کی ضبطی کا حکم دے دیتا ہے، اور اس معاملہ مین اس کے لئے شرعی حیلون کی کمی نہین ہو سکتی، کیونکہ اس کے ملازمین مین ہمیشہ فقہا رہتے ہین جو خوشامدانہ اس قسم کے حیلے ایجاد کر سکتے ہین، اگر دولتمند لوگ بھاگ کر اپنی دولت کے بچانے مین کامیاب بھی ہو جائین تو وہ اس بادشاہ کی حرص کا شکار بنین گے، جس کے ملک مین انھون نے قیام کیا ہے، ابن خلدون اس کے ثبوت مین دو نہایت عجیب وغریب مثالین پیش کرتا ہے، پہلی مثال یہ ہے کہ اس کے کوہستان مین ایک قاضی نے سلطان طرابلس کے خلاف بغاوت کی اور بغداد کی طرف بھاگا، سلطان کا وزیر اس کی ملاقات کو آیا اور جب اس کو معلوم ہوا کہ یہ دولتمند ہے تو اس کی دولت کو قرض اور چوری دونون طریقون سے بہت جلد حاصل کر لیا، دوسری مثال یہ ہے کہ بنو حفص کے ایک بادشاہ (یعنی ابو یحییٰ زکریا بن احمد اللحیانی جو افریقہ مین شاہان بنی حفص کا نوان یا دسوان

بادشاہ تھا) کو اپنی سلطنت کے نکل جانے کا خوف پیدا ہوا اس بنا پر وہ حکومت کے تمام مال و دولت کو لے کر اور تمام پبلک عمارتوں یہانتک کہ کتب خانون کو بیچ کر اپنے ملک سے مصر کی طرف چلا گیا، شاہ مصر نے اس کا خیر مقدم کیا اور آہستہ آہستہ ترغیب و ترہیب کے پردے مین اس کا تمام مال و دولت کھینچنے لگا، یہانتک کہ اس کے کل مال و دولت پر قبضہ کر لیا اور اس خصی بادشاہ کی معاش کا دار و مدار صرف اس وظیفہ پر رہ گیا جس کو مصری حکومت نے اس کے لئے مقرر کر دیا تھا[1]

ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس زمانہ کے بادشاہون کا ظلم انتہائی درجہ کو پہنچ گیا تھا، یہانتک کہ ایک انسان یہ سوال کر سکتا ہے کہ مشرق کے بڑے بڑے شہران تمام مظالم پر کیونکر صبر کر سکے اور کس طرح عام تباہی سے محفوظ رہے؟ ابن خلدون اس اعتراض کو پیش کرتا ہے، پھر ایک عام قاعدہ بنا کر اس کا جواب دینا چاہتا ہے اور کہتا ہے "یہ نہ دیکھو کہ بڑے بڑے شہرون پر وہ سلطنتین ظلم کرتی ہین جو ان پر حکمران ہین، باایں‌ہمہ ان پر تباہی نہین آتی، جاننا چاہیئے کہ اس معاملہ مین ظلم اور اہل شہر کے حالات مین ایک مناسبت ہوتی ہے، اس لئے جب شہر بڑا ہوتا ہے، اس کی آبادی زیادہ ہوتی ہے، اور اس کے حالات غیر محدود وسعت رکھتے ہین تو اس مین ظلم و عدوان سے بہت کم نقص پیدا ہوتا ہے، کیونکہ نقص آہستہ آہستہ واقع ہوتا ہے، اس لئے جب شہر کے حالات کی کثرت اور شہر کے کاروبار کی وسعت سے وہ چھپ جاتا ہے تو اس کا اثر ایک مدت کے بعد ظاہر ہوتا ہے

---

[1] المقدمہ صفحہ ۲۳۰ [2] ایضاً صفحہ ۲۴۰،

(۳) حکومت اور اس کے انصاف اور باشندون کی کثرت مین ہمیشہ ایک علاقہ پایا جاتا ہے، ایک ایسی حکومت کے زیر سایہ جو تجارت اور زراعت کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور بیگار، اور ٹکسون کے ذریعہ سے رعایا کو اس کے کاروبار کے فوائد سے محروم نہین کرتی، رعایا خوشحالی اور فارغ البالی کی زندگی بسر کرتی ہے اور بچے زیادہ پیدا ہوتے ہین اور شہر اور گانون باشندون کی زیادتی سے معمور ہو جاتے ہین، اسی طرح غیر ملکی لوگون کے ذریعہ سے بھی جنکو خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی ترغیب اپنی طرف کھینچ بلاتی ہے آبادی مین اضافہ ہو جاتا ہے لیکن عین اسی حالت مین مالی مشکلات بھی پیش آجاتی ہین، اس لئے حکومت اپنی روش کو بدلنا شروع کر دیتی ہے، لیکن چونکہ حکمران خاندان کا زوال اور حکومت کا اختلال ہمیشہ آبادی کے گھٹنے سے پہلے شروع ہو جاتا ہے، اس لئے جب کسی سلطنت کو زوال آتا ہے تو ابن خلدون کے قول کے مطابق قحط پڑنے لگتے ہین اور وبائین آنے لگتی ہین جو سخت مصیبتون کا سبب بنجاتی ہیں، کاشتکار تاجر اور مزدور جو خوشحالی کی زندگی بسر کرنے کے خوگر ہو چکے تھے، ٹکسون کی غیر معمولی زیادتی سے کام چھوڑ دیتے ہین، اور اپنے آپ کو محروم کر دیتے ہین یا تھوڑی سی مضر صحت غذا پر زندگی بسر کرنے لگتے ہین، اس کے بعد فاقہ زدگی سے موت یا وبا آتی ہے، ابن خلدون نے اس قاعدہ کو مشرق بالخصوص بڑے بڑے شہرون کی حالت کے ذریعہ سے ثابت کیا ہے، کیونکہ چوتھی صدی سے بغداد اور قاہرہ پر کوئی زمانہ ایسا نہین گذرا جس مین اس کو قحط اور وبا کا مقابلہ نہ کرنا پڑا ہو، پانچوین صدی مین مصر مین ایک عظیم الشان قحط جو مدتون قائم رہا پڑا، یہان تک کہ خلیفہ مستنصر نے ـــ

غالبًا پہلی مرتبہ خلیفہ بغداد کے خلاف قسطنطنیہ کے قیصر کا اس شرط پر حلیف بنا چاہا کہ وہ مصر کو کھانے پینے کا سامان روانہ کرے اور ہم اس کتاب کو جو ایک بغدادی سیاح نے جس نے چھٹی صدی کے اخیر مین جبکہ مصر کو حکام کے ظلم نے کمزور کر دیا تھا اور صلیبی لڑائیون نے اس پر سخت تاوان ڈالے تھے لکھی ہے، بغیر حقیقی رنج کے نہین پڑھ سکتے یہ مصنف (یعنی عبد اللطیف بغدادی)۔ گہرے رنج کیساتھ بہت سی خوفناک باتین بیان کرتا ہے جن مین ایک بات یہ ہے کہ اس نے کئی بار ایسے اشخاص کو دیکھا جن کو حاکم اس بنا پر سزا دے رہا تھا کہ وہ بچون اور بوڑھون کو ان کے گوشت کھانے کے لئے اغوا کر لائے تھے،

(۴) آثار کی عظمت اور ملک کی شان و شوکت کو ایک حیثیت سے حکومت کی دولت اور قوت سے اور دوسری حیثیت سے اس کے تمدنی درجہ سے تعلق ہے، یہ ایک خالص منطقیانہ قاعدہ ہے جس کی تشریح ابن خلدون اس لئے کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم کسی ملک کے تمدن اور دولت کا اندازہ ان آثار سے کر سکین جن کو اس نے اپنی یادگار مین چھوڑا ہے اور ان قصون سے اس کا پتہ چلائین جو اس کے متعلق بیان کئے جاتے ہین۔ کیونکہ جب تک سلطنت بدویانہ زندگی کی سادگی کو نہین چھوڑتی اس وقت تک وہ عظیم الشان عمارتین نہین بنا سکتی، شاندار مجلسین نہین منعقد کر سکتی اور بڑے بڑے عطیے نہین دے سکتی؛ وہ اس حالت مین بھی ایسا نہین کر سکتی جب اس کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے، ایسی حالت مین جب تک وہ اپنی قوت کے اٹھان مین اپنی آمدنی کے تمام ذرائع اور اپنی پوری عظمت سے بہرہ اندوز نہ ہو آثار کے قائم کرنے اور شان و شوکت

کے منظر مین نمایان ہونے مین اپنی ہمسایہ سلطنتون کا مقابلہ نہین کرسکتی، یہ حکومت کی عیش پسندی کا قدرتی نتیجہ ہے اور وہ یہ سب کچھ اس لئے کرتی ہے تاکہ رعایا کو مرعوب کرے اور اس کی ہیبت مین اضافہ ہو، جب شخصیت امرار کی حکومت پر غلبہ حاصل کرلیتی ہے اس وقت خصوصیت کے ساتھ یہ نتیجہ انتہائی شاندار صورت مین نمایان ہوتا ہے،

عباسیون نے جس قدر شاندار عمارتین تعمیر کروائین، امویون نے اس قدر شاندار عمارتین تعمیر نہین کروائین، ان کی یادگار عمارتون مین دمشق، مدینہ اور بیت المقدس کی صرف تین مسجدین اور شام کے چند محل ہین، ان کے خلفار شہرون کے قیام کو ناپسند کرتے تھے کیونکہ وہ ہمیشہ موٹی جھوٹی بدویانہ زندگی بسر کرنے کے عادی تھے، ان کے عطیے اونٹون اور تھوڑی سی نقدی کے آگے نہین بڑھے، روایت ہے کہ حجاج نے جو بنو امیہ کے زمانہ مین عراق کا حاکم تھا ایک دعوت ولیمہ کرنی چاہی اور اس غرض سے ایک ایرانی کو طلب کیا کہ وہ یہ بتائے کہ اس کے ملک مین بڑی بڑی تقریبات مین عادۃً کیا کیا سامان کئے جاتے ہین، لیکن جب ایرانی نے ان تقریبات کے تکلفات بتائے تو حجاج حیرت زدہ ہوگیا اور حکم دیا کہ عرب کے سادہ رسومات کے مطابق دعوتِ ولیمہ کے لئے اونٹ ذبح کئے جائین لیکن بغداد مین عباسیون کی اور قاہرہ مین فاطمیون کی حالت اس سے بالکل مختلف تھی، خلفار نے اپنے محلون اور دارالسلطنتون مین جو شان وعظمت پیدا کی تھی ہم کو ان مین سے بہتون کا حال معلوم ہے اس لئے ابن خلدون نے اس کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے

ہم کو اس کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت نہین ہے، ہم صرف یہ بیان کرنا چاہتے
ہین کہ یہ قاعدہ گذشتہ قاعدون سے کچھ کم صحیح نہین ہے اور وہ تمام اسلامی اور غیر اسلامی
سلطنتون پر صادق آتا ہے ہم کو وہ انشا پردازانہ فقرہ معلوم ہے جس کو آگسٹس نے
کہا تھا" مین نے اینٹ کا ایک شہر پایا اور عنقریب سنگ مرمر کا ایک شہر چھوڑونگا"
ایتھنز نے اپنی نادر یادگارین پانچوین صدی مین مکمل کین اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وہ
اس وقت جمہوری سلطنت سے بہرہ اندوز تھا تو ہم اس کا یہ جواب دینگے کہ قدیم
یونانی جمہوریت بغیر ایک ممتاز شخص کے اثر کے جو کسی نہ کسی طریقہ سے اس کے تمام
کاروبار کا مالک ہوتا تھا، کوئی کام نہین کرسکتی تھی، مورخین نے اس زمانہ (پانچوین
صدی) کو یونہیں پرکلیز کے زمانہ کا خطاب نہین دیا ہے،

مشرقی خلفاء و سلاطین کی شان و شوکت اور ان کے غیر معمولی عطیون کے
متعلق جو بعض اوقات خیالی قصون سے مشابہت رکھتے ہین جو روایتین بیان
کی جاتی ہین ابن خلدون نہایت اصرار کے ساتھ ناظرین کو ڈراتا ہے کہ وہ ان کو
جھوٹ پر محمول نہ کرین اور کہتا ہے کہ اپنے زمانہ کے حالات کو دیکھکر بکوان عطیون
کے غیر معمولی ہونے کا فیصلہ نہین کرنا چاہیئے، بلکہ خود اس زمانہ کے بادشاہ جس قدر
عظمت اور دولت رکھتے تھے اس کا اندازہ کرنا چاہیئے، ابن بطوطہ جب ہندوستان
کی سیاحت کرکے مراکش واپس آیا تو ایسی عجیب وغریب خبرون کی روایت شروع
کردی جو کبھی نہین سنی گئی تھین، یہانتک کہ اس پر ان روایتون کے گڑھنے کا الزام
لگایا گیا، ابن خلدون کا بیان ہے کہ" مین نے اس سیاح کی روایتون کا انکار کیا اور
سلطان کے وزیر فارس بن دردار سے اس معاملہ کے متعلق گفتگو کی تو اس نے کہا

کہ سلطنتون کے اس قسم کے حالات کے انکار کرنے سے احتراز کرو ورنہ تمہارا حال بھی وہی ہوگا جو اس وزیر کے لڑکے کا ہوا جس نے قید خانہ مین نشو ونما پائی تھی، ایک وزیر کو اس کے بادشاہ نے قید کردیا اور اس نے قید خانہ مین بہت سے سال گذارے اور اسی مین اپنے بچہ کی پرورش کی، جب وہ بچہ ہوشیار ہوا تو اس نے اس گوشت کی نسبت سوال کیا جس کو وہ کھاتا تھا، اس کے باپ نے جواب دیا کہ یہ بکری کا گوشت ہے، اس نے پوچھا بکری کیا ہے؟ باپ نے اس کا وصف بیان کیا تو اس نے کہا کہ ہم اس کو چوہے جیسا سمجھین، باپ نے انکار کیا اور کہا کہ بکری کو چوہے سے کیا مناسبت؟ یہی واقعہ اونٹ اور گائے کے گوشت کے متعلق بھی پیش آیا، کیونکہ اس نے اپنے قید خانہ مین چوہے کے سوا کوئی جانور نہین دیکھا تھا، اس لئے تمام جانورون کو چوہا سمجھتا تھا، یہ حالت روایتون کے متعلق اکثر لوگون کو پیش آجاتی ہے جیساکہ تعجب پیدا کرنے کے قصد سے لوگ روایتون مین مبالغہ کرنے کے وسوسے مین مبتلا ہوجاتے ہین[1]،

ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس نے ٹکسون کی بعض فہرستون سے جو بغداد، قاہرہ اور اسی طرح شمالی افریقہ مین مرتب کی گئی تھین ان مین سے بعض قصون کی تصدیق کی اور ان کو بالکل واقعہ کے مطابق پایا لیکن رقمون کی جو تعداد وہ بیان کرتا ہے وہ ہمارے دل مین یہ شک پیدا کرتی ہین کہ اس نے دھوکا کھایا اور ایسی فہرستون پر اعتماد کیا جو جعلی تھین، لیکن ابن خلدون نے ان کو سرکاری فہرست سمجھ لیا،

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۵۲،

(۵) فاتح اور مفتوح دونون گروہون پر ہمیشہ ایک دوسرے کا اثر پڑتا ہی، اور اس اثراندازی کا سبب جیسا کہ ہم گذشتہ فصل مین بیان کر چکے ہین تقلید ہے۔ اشیاء کی فطرت کا اقتضا تو یہ ہے کہ مفتوح گروہ اپنے آقاؤن کی مشابہت اختیار کرے اور ان کی بہت سی عادتون کو اختیار کرلے۔ لیکن خود فاتح گروہ بھی مفتوح گروہ کی تقلید کرتا ہے، کیونکہ اس کو اس کے یہان ایسی رسمین اور عادتین نظر آتی ہین جو ان عادتون سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہین جن کا وہ خوگر تھا، ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب کسی جدید سلطنت کی بنیاد ڈالی جاتی ہے تو مفتوح قوم مین جب وہ اپنے مستعد اور طاقتور فاتح کی عادتین اختیار کرتی ہے ایک قسم کی تجدید و احیاء کی تحریک پیدا ہو جاتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام جدوجہد مین ایک ایسی جدت پیدا ہو جاتی ہے جس سے سلطنت پر ایک ایسی رونق آجاتی ہے جس سے اسکی عظمت کا زمانہ ممتاز ہو جاتا ہے،

لیکن جب کہ مفتوح قوم پر فاتح قوم کا اثر عام طور پر عمدہ اور نشاط انگیز ہوتا ہے، فاتح قوم پر مفتوح قوم کا اثر بالکل اس کے برعکس نتیجہ پیدا کرتا ہے، کیونکہ فاتح قوم مفتوح قوم کی جو عادتین اختیار کرتی ہے وہ وہی ہوتی ہین جنھون نے اس کی پیشرو سلطنت کو فنا کر دیا تھا، اور وہ لازمی طور پر اس کے برباد کرنے والے اثر کی تقلید کرتی ہے، اس لئے جلد یا بدیر ان کا بھی یہی انجام ہوتا ہے،

اس نظریہ مین صداقت کا بہت سا حصہ ضرور پایا جاتا ہے، لیکن ابن خلدون اس کی اہمیت مین بہت زیادہ مبالغہ کرتا ہے، کیونکہ یہ ثابت نہین ہے کہ فاتح قوم ہمیشہ مفتوح قوم کو عمدہ اور جدید کام کے لئے تیار کر دیتی ہے، یہ بھی ثابت نہین ہے

کہ مفتوح قوم کے تمام مؤثرات برے اور مضر ہوتے ہین، البتہ اہل عرب نے ایشیاء اور افریقہ مین جو عربون سے پہلے ایک استبدادی اقتدار کے بوجھ سے دبے ہوے تھے ایک قسم کی زندگی ضرور پیدا کر دی تھی، اسی طرح قدماے عرب نے ان سے برے موثرات کا اثر قبول کیا اور انھون نے خود اپنا تمدن ایجاد نہین کیا، بلکہ ایرانی اور رومن تمدن کے ذریعہ سے اس کے اکثر حصہ کے وارث ہوے اور مفتوح قومون کے واسطہ سے انھون نے ان دونون تمدنون سے واقفیت حاصل کی، اگر ابن خلدون صرف ان موثرات پر قناعت نہ کرتا جو دونون مجتمعات مین یہ فتح اختلاط و امتزاج پیدا کر دیتی ہے ہمیشہ پیدا ہو جاتے ہین تو اس کی جدت طرازی بہت بڑھ جاتی، خود اس نے تاریخ تمدن بلکہ تاریخِ افکار مین ان موثرات کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے،

(۶) امراء کا گروہ جب اقتدار کو کھو دیتا ہے اور اس کی جگہ ایک اجنبی فوج سلطنت اور بادشاہ کی طرف سے مدافعت کرنے لگتی ہے تو شاہی خاندان فوج کے مظالم کا آماجگاہ بن جاتا ہے، یہان تک کہ وہ کلیتہً تمام اقتدار کو کھو دیتا ہے اور فوج کے سردار کے ہاتھ کا ایک آلہ بنجاتا ہے، اس اجنبی فوج مین نہ عصبیت ہوتی، نہ وہ اصول ہوتے جو بادشاہ کے لئے تھے، اس لئے بادشاہ ان کی طرف اپنی احتیاج سے مجبور ہو کر ان کو جو کچھ انعام واکرام دیتا ہے، اس پر وہ گھمنڈ کرنے لگتی ہے اور پہلے رعایا کی پھر خاندانِ شاہی کی اور اس کے بعد خود بادشاہ کی تحقیر کرنے لگتی ہے، زمانہ جس قدر گذرتا جاتا ہے اس کا اقتدار بھی بڑھتا جاتا ہے، اور وہ رفتہ رفتہ یہ یقین کرنے لگتی ہے کہ سلطنت کی حقیقی فرمانروا وہی ہے اس لئے

بادشاہ کا سر اپنے ارادہ کے سامنے جھکانا چاہتی ہے۔ اور اگر وہ اس کی مخالفت کرتا ہے تو قتل یا معزولی کے ذریعہ سے اس سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہے، اس کے بعد اس سردار کو بادشاہ بناتی ہے جس کو اس کے قتل یا تھوڑی سی مدت مین اس کی معزولی کے لئے اس نے انتخاب کیا تھا، غرض بادشاہ امرار کی حکومت کو برباد کر کے اور تنخواہ دار فوج سے اس کو بدل کر سلطنت کو عصبیت سے محروم کر دیتا ہے اور اس کو فوجی خود مختاری کے پنجے مین گرفتار کرا دیتا ہے،

اس طریقہ سے اموی سلطنت کے استشنار کے بعد ہم ان تمام اسلامی سلطنتون کے زوال کی تشریح کر سکتے ہین، جنھون نے عراق، شام، مصر بلکہ افریقہ مین حکومت کی ہے، اس نظریہ کو ہم رومن سلطنت پر بھی منطبق کر سکتے ہین بشرطیکہ ان حالات وخواص کا لحاظ رکھین جو دونون سلطنتون مین باہم فرق پیدا کرتے ہین، کیونکہ جس وقت فوج نے اس شہنشاہ کے انتخاب مین شرکت کی جو فوجی جنرلون مین سے انتخاب کیا جاتا تھا، اسی وقت سے رومن دنیا مین آہستہ آہستہ فوجی خود مختاری پیدا ہونے لگی، مسلمانون کے یہان بھی فوج خلفار وسلاطین کے انتخاب مین شرکت کرتی تھی، لیکن کسی فوجی افسر کو شاہی القاب ورسوم کے دینے سے ہمیشہ محترز رہتی تھی، بلکہ اسی اقتدار کو شاہی خاندان کے لئے قائم رکھتی تھی، خلافت ایک قسم کی مذہبی ہیبت پھیلاتی تھی جو کم از کم اس کو فوج کے دندانِ آز سے محفوظ رکھتی تھی، بغداد اور مصر مین اسی طرح پے در پے سلطنتین قائم ہوتی رہین اور انھون نے کسی خاندان کو خلافت سے محروم نہین کیا اور اسلامی مشرق اسلام کی گذشتہ نو صدیون مین تین خاندانون کے سوا جو خلافت سے سرفراز ہوے اور کسی خاندان کے نام سے ناواقف

رہا، یعنی پہلی صدی مین اموی اس کے بعد عباسی اور پھر فاطمئین،

(۷) ابن خلدون گذشتہ نظریہ سے ایک قاعدہ اور مستنبط کرتا ہے اور وہ یہ کہ جو لوگ بادشاہ پر فتح حاصل کر لیتے ہین وہ اس بادشاہ کے خاص لقب مین شریک نہین ہوتے بلکہ صرف عنانِ حکومت کو ہاتھ مین لینے پر قناعت کرتے ہین[1] لیکن ہمارے نزدیک یہ قاعدہ تاریخ اسلامی پر ہمیشہ منطبق نہین ہوتا، اگر خلفاء کے اوصیاء یا ان کے وزراء اپنے مذہبی آقاؤن کے القاب خود اپنے لئے اختیار نہین کرتے تھے تو اس کی وجہ یہ نہین ہے کہ وہ شاہی خاندان کی عصبیت سے ڈرتے تھے کیونکہ شاہی خاندان نے تو اپنی عصبیت چوتھی ہی صدی سے کھو دی تھی بلکہ اسلئے کہ وہ صرف دین کا احترام کرتے تھے، یہ لوگ زیادہ تر نہایت ایماندار اور راسخ العقیدہ تھے اور یہ اوصیاء اور وزراء مشرق مین یا تو ترک یا ایرانی اور مصر مین بربر تھے اور اس وقت یہ قومین پابندِ مذہب ہونے کے علاوہ ایک روحانی وہم مین خاص طور پر مشہور تھین اور یہ وہم ان کو شاہی اعزازات سے کسی قسم کا تعرض نہین کرنے دیتا تھا، اگر ہم یہ یاد رکھین کہ اس زمانہ مین مسلمانون کا سوادِ اعظم اس اعتقاد کو کہ "خلافت خاص قریش کا حق ہے" جزو ایمان سمجھتا تھا تو یہ حقیقت ہماری سمجھ مین آجائیگی کہ اوصیاء اور وزراء کیون خلافت کی علامت اختیار کرنے سے احتراز کرتے تھے، لیکن ان تمام حالات مین جب کوئی اپاہج بادشاہ حکومت کرتا تھا اور کسی خلیفہ کی حکومت نہ تھی تو ان اوصیاء اور وزراء پر حرص غالب آجاتی تھی اس لئے جب موقع ملتا تھا تو وہ ملک کے غصب کرنے سے احتراز نہین کرتے تھے، مصر مین

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۵۵،

ممالیک کی تاریخ اسی طرح ان کے علاوہ اور خاندانوں کی تاریخ مین اس کی کافی مثالین ملتی ہین، چنانچہ اس کے بعد جب خلافت نے عوام کی نگاہ مین اپنی تمام دینی اہمیتین کھو دین تو ترکون کے بادشاہ سلیم نے بغیر کسی خوف کے مصر مین خلافت عباسیہ کے غصب کرنے اور خلیفہ کا لقب اختیار کرنے کی جرأت کی،

(۸) جب سلطنت کا زوال شروع ہوتا ہے تو اس کو کوئی چیز روک نہین سکتی[1]، اور بادشاہ کتنی ہی احتیاطی تدبیرین اختیار کرے اور خلل کی اصلاح مین کتنی ہی کوششین کرے خدا کے ارادے کو بدل نہین سکتا، وہ ظاہری چیزون کو بدل سکتا ہے، اور سلطنت کی شان کو نئے انداز سے قائم کرسکتا ہے، لیکن یہ چیزین صرف چند منٹ کی مہمان ہوتی ہین، کیونکہ جو مرض سلطنت کو لاحق ہوجاتا ہے وہ مہلک ہوتا ہے، ابن خلدون اس جھوٹی شان وشوکت کو بجھنے والے چراغ کی آخری لو سے تشبیہ دیتا ہے جو پہلے تو خوب بھڑکتی ہے لیکن اسی کے بعد فوراً بجھ جاتی ہے[2]، ابن خلدون اس طریقہ پر جبر تاریخی کی شرح اور اس کی روک تھام مین کسی آخری حد تک پہنچکر نہین رکتا ــــ اور یہ ایک ایسی چیز ہے کہ ابوالعلاء معری کے سوا اس کے زمانہ تک کوئی مورخ اور کوئی مسلمان فلسفی اس سے واقف نہ تھا ــــ بلکہ اپنے خیال مین وہ سلطنت کی طبعی عمر کی تعیین بھی کرسکتا ہے[3]، اور وہ اس مین امکان علمی کے حدود سے کلیتہً تجاوز کرجاتا ہے، اور اس پر کسی جزئی کے عام کرنے کی وہ عادت غالب آجاتی ہے جو اس کے تمام معاصرین مین پائی جاتی ہے اور انھی کی طرح وہ اپنے نظریہ کی تائید قرآن اور حدیث کے نصوص

---

[1] المقدمہ صفحہ ۲۴۵ [2] ایضاً صفحہ ۲۴۶ [3] ایضاً صفحہ ۱۴۲،

ین ڈھونڈھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تین نسل سے زیادہ سلطنت زندہ نہین رہ سکتی اور سلطنت کی ایک محدود عمر ہے، اور اس کی زندگی کے دور بچپن اور جوانی وغیرہ مین انسانی زندگی کے دور سے مشابہت رکھتے ہین، ابن خلدون صرف اسی پر قناعت نہین کرتا بلکہ یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ سلطنت کی عمر اشخاص کی عمر کے برابر ہوتی ہے اور چونکہ اطبا، اور منجمین نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی طبعی عمر قرانات سماویہ اور عناصر اربعہ کے توازن کے لحاظ سے ۱۲۰ سال کے قریب ہوتی ہے اس لئے سلطنت کی طبعی عمر بھی اس سے آگے نہین بڑھتی۔ ابن خلدون اس عمر کی تقسیم تین دورون مین کرتا ہے جن مین ہر دور ایک نسل کے برابر ہوتا ہے، لیکن ہر نسل کی عمر چالیس سال سے زیادہ کیون نہین ہوتی؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت مین بیان کیا گیا ہے کہ انسان کا متوسط سن چالیس سال کا ہوتا ہے،

حَتّٰٓى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً ،	یہان تک کہ جب (آدمی) اپنی پوری قوت کو پہنچتا ہے یعنی چالیس برس (کی عمر) کو پہنچتا ہے،
(احقاف - ۲)	

اور چونکہ صحرائے تیہ مین خداوند تعالیٰ نے بنو اسرائیل کو چالیس سال تک سزا دی تھی تاکہ ان کی دوسری نسل پیدا کر سکے، اس سے معلوم ہوا کہ اس عدد اور سلطنت کی محدود عمر کے دور مین ایک قسم کا تعلق ہے' ابن خلدون کی اس دلیل سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ کسی خاندان کا شرف اس کی تین نسلون سے آگے نہین بڑھتا، یہان تک کہ وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ سلطنت کا اقتدار تین نسلون کے

بعد گھٹنے لگتا ہے، پہلی نسل فتح حاصل کرتی ہے اور اقتدار کی بنیاد قائم کرتی ہے، دوسری نسل پہلی نسل کے عروج کی وارث ہوتی ہے اور اس کے نقش قدم پر چلتی ہے، لیکن وہ انتہائی زوال کے عوارض سے محفوظ نہین رہتی، تیسری نسل کو یہ عوارض بالکل متزلزل کر دیتے ہین اور اسی پر سلطنت ختم ہو جاتی ہے،

ابن خلدون یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ اُس نے سلطنت کی جو عمر معین کی ہے اُس سے پہلے یا اُس کے بعد بھی اس پر زوال آجاتا ہے، لیکن یہ ایک استثنائی صورت ہے، کیونکہ افراد کی عمرون مین بھی استثنائی صورتین پائی جاتی ہین، مثلاً حضرت نوح علیہ السّلام ہزار سال تک زندہ رہے،

ابن خلدون نے سلطنتون کی عمرون کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اسلامی تاریخ کے لحاظ سے اس مین بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے کیونکہ افریقہ اور ایشیا مین جن خاندانون نے حکومت کی ان مین اکثر کی حکومتین معمولاً ایک صدی سے زیادہ قائم نہ رہین بلکہ بہت سی سلطنتین اس عمر کو بھی نہین پہنچین لیکن ان مین بعض دو صدیون سے زیادہ زمانہ تک قائم رہین، بایںہمہ ہم کو یہ اعتراف کرنا چاہیئے کہ ابن خلدون کی یہ رائے صرف واقعات کا اثبات ہے، ہم اس پر کسی علمی قانون کی بنیاد نہین رکھ سکتے۔

یہ تمام نظریے ایک پر لطف بحث ہین جن مین جدت طرازی کی کوئی کمی نہین پائی جاتی بلکہ ان مین بہت سے نظریے صرف تاریخ اسلامی کی شرح تک محدود نہین ہین بلکہ اس سے آگے بڑھتے ہین اور اپنی صداقت کی تائید رومن تاریخ اور دوسری قومون کی تاریخون مین بھی پاتے ہین، ہم کو یہ دیکھ کر

حیرت ہوتی ہے کہ ابن خلدون جس نے دورِ انحطاط مین زندگی بسر کی ایسے احکام ثابت کرتا ہے جو اس قدر صحیح ہوتے ہین بلکہ ہم یہ سوال کر سکتے ہین کہ وہ کیونکر ان عمیق مباحث تک پہنچ سکا جن کو اگر مستبد ملکون پر منطبق کیا جائے تو وہ ارسطو کے نظریات سے جو یونان کی حکومتون پر منطبق ہوتے ہین کچھ کم صحیح نہین ہین، اگرچہ ابن خلدون نے مسلمان بادشاہون کے اخلاق وعادات کے متعلق جو دقیق نظریہ قائم کیا ہے اس کی بنا پر ہم کو **مکیا فیللی** یاد آجاتا ہے تاہم ہم کو اعتراف کرنا چاہیئے کہ دو وجہون سے اس کو اس پر بہت بڑا تفوق حاصل ہے ایک تو یہ کہ ابن خلدون اپنے نظریہ مین مکیا فیللی پر غالب آتا ہے اور اسکی رائین بہت زیادہ وسیع اور عام ہوتی ہین جن مین اکثر اپنی قیمت اور صداقت کو محفوظ رکھتی ہین، دوسرے یہ کہ ابن خلدون محض بادشاہون کو فن حکومت کی ہدایت کرنے یا مجتمع کی کسی حالت کے ثابت کرنے پر قناعت نہین کرتا، اگر وہ کبھی نصیحت بھی کرتا ہے — اور ایسا بہت کم کرتا ہے — تو یہ ایک سرسری اور ضمنی چیز ہوتی ہے اور اگر مجتمع کی کسی حالت کو ثابت کرتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھائے اور کسی خالص اور عظیم الشان علمی مقصد مین اس سے کام لے

ہم بغیر کسی مبالغہ کے بعض وجوہ سے ابن خلدون کا مقابلہ کورنو سے کر سکتے ہین، کیونکہ ہم اس کے مقدمہ کی دوسری اور تیسری قسم کو بغیر اس کے نہین پڑھ سکتے کہ ہم کو ان مین چودھوین صدی کے عربی فلسفی اور انیسوین صدی کے فرانسیسی مصنف مین بہت بڑی مشابہت نظر آتی ہے، مثلاً ابن خلدون یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر نظام حکومت کی اصل کی تلاش اس قوم کی نوعیتِ زندگی مین کرنا چاہیے،

جس نے اس حکومت کی بنیاد قائم کی ہے اور کورنو کہتا ہے کہ وہ زندگی کی نوعیت خواہ وہ بدویانہ ہو یا تمدنی، دیہاتی ہو یا شہری ایسی چیز ہے جو خاص طور پر اس کو ممتاز کرتی ہے (سیاسی نظامون کی طرف اشارہ ہے) لیکن زندگی کی ایک نوعیت سے دوسری نوعیت کی طرف انتقال ان انقلابات کا نہایت موثر سبب ہے جو اس کو پیش آتے ہین،

اگر پروفیسر بوجلیہ نے اپنے مضمون "کورنو کی نظر مین تاریخ اور اجتماع کے تعلقات[1]" مین صداقت کے ساتھ یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کورنو اس مسئلہ مین زومرینیہ سے سبقت لے گیا ہے کہ جب قبیلہ اجتماعی حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اس کو نہایت اہمیت حاصل ہوتی ہے تو ہم بھی نہایت صداقت کے ساتھ یہ خیال ظاہر کر سکتے ہین کہ ابن خلدون اس مسئلہ مین کورنو پر بھی سبقت لے گیا ہے کیونکہ کورنو نے جو یہ فلسفیانہ شرح کی ہے کہ سلطنت کی ترقی کا نتیجہ یقینی طور پر اس کا زوال ہوتا ہے وہ ابن خلدون کی تشریح کے ساتھ پوری مطابقت رکھتی ہے، کورنو نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ یہ ہے "اقتدار کے برے استعمال مین جو یقینی مبالغہ کیا جاتا ہے وہ لوگون کو حریت طلبی پر آمادہ کرتا ہے: اور امرار کی حکومت سمٹتی جاتی ہے یہانتک کہ وہ آبا، واجداد کی خدمات کو بھول جاتی ہے اس کے بعد ہم صرف آنے والی نسل کے رذائل اور ان کے غرور کی داستان سنتے ہین اور اب امرا، کی حکومت رعایا کی ناراضی کے اثر یا کسی مستبد حاکم کے ظلم سے برباد ہو جاتی ہے؛ نامور لوگ سلطنتین قائم کرتے ہین، لیکن ان کے جانشین جنکو خوشامد نے خراب کر دیا ہے اور شان واقتدار نے جو لذتین پیدا کر دی ہین ان مین وہ ڈوب گئے

[1] رسالہ ماوراء الطبیعۃ والاخلاق نمبر مئی ۱۹۰۵ء،

ہیں انحطاط اور تباہی کے اسباب فراہم کرتے ہیں، ور سار کی طرح رعایا بھی تقدیر کے اس اٹل فیصلہ سے محفوظ نہیں رہتی، لوگ اپنی شجاعت اور سادگی سے فتوحات حاصل کرتے ہیں، پھر اس فتح کے نتائج ان کو عیش پسندی اور راحت طلبی کی طرف مائل کرتے ہیں اور وہ قوت جو اس وقت برانگیختہ ہوتی ہے جب ایک مشترک دشمن کے خلاف اتحادِ مساعی کی ضرورت پڑتی ہے، ان فتوحات اور اس کے پیدا کئے ہوئے اقتدار کے اثر سے خود ایک مشترک دشمن ہو جاتی ہے جس کے خلاف تمام کوششیں جمع ہو گئی تھیں، اس شجاعت کی جگہ جس کے ذریعہ سے کوئی قوم ممکن تجاویز کے طوفان میں گھس جاتی ہے ضعف لے لیتا ہے اور وہ ایسے جدید حالات کے زیر اثر ہو جاتی ہے جن کے سامنے وہ تجویزیں خیالی اور وہمی ہو جاتی ہیں، بڑی بڑی سلطنتیں یکے بعد دیگرے اپنے آس پاس کی چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کو لقمۂ تر بنا لیتی ہیں، یہ ظلم جب مکمل ہو جاتا ہے تو دوسرا مؤثر پیدا ہو جاتا ہے اور اس کے خلاف اثر کرنے لگتا ہے: یعنی مرکزیت سے ناراضی پھیل جاتی ہے اور چھوٹی چھوٹی متصل و متواتر اور روز روز کی پیدا ہونے والی لڑائیوں کے بعد اس ناراضی کا بادل برسنے لگتا ہے جو ظلم، حکومت کے استبداد یا ظالمانہ ٹکسوں کے لگانے سے پیدا ہو جاتی ہے، وطنی جوش اور جنگی روح مردہ ہو جاتی ہے اور بادشاہ بیرونی حملوں اور اندرونی شورشوں کے روکنے سے عاجز ہو جاتا ہے اور سلطنت بڑے ٹیلہ کی طرح آہستہ آہستہ گھلتی جاتی ہے، یہاں تک کہ یہ تقسیم اپنے انتہائی درجہ کو پہنچ جاتی ہے، اس کے بعد ایک جدید نشو و نما کا دور شروع ہو جاتا ہے[1]۔"

---

[1] کورنو - ۱۱ *Traite*

لیکن کورنو یا ابن خلدون پہلے شخص نہین ہین جنھون نے سلطنت کے انقلابات اوران کے آخری انجام کی شرح کی ہے بلکہ فکر انسانی کی گذشتہ صدیون مین افلاطون اورارسطو نے بھی ایسا ہی کیا ہے، لیکن ہم ایک بار اور یہ خیال ظاہر کرتے ہین کہ مجتمع بشری کے متعلق افلاطون اورارسطو نے جو رائین ظاہر کی ہین ان مین وہ دوررس اثر، وسعت، تعمیم اور علمی وصف نہین پایا جاتا جو ابن خلدون کی رایون مین پایا جاتا ہے،

ساتوین فصل

خلافت

(۱) حکومت کی شکلین ، (۲) دینی حکومت: خلافت (۳) خلافت کی شرطین ، (۴) ایک وقت مین دو خلیفون کی موجودگی (۵) خلافت کی تبدیلی سلطنت کی صورت مین. (۶) ولیعہدی ، (۷) سلطنت کے مناصب

مقدمۂ ابن خلدون کے جس حصہ مین خلافت اور اس کے مہماتِ سلطنت اور اس کے رسومات سے بحث کی گئی ہے. وہ انیسوین صدی کے آغاز مین ان مستشرقین کا نہایت اہم موضوع تھا جو اسلامی نظامون کی تاریخ کا مطالعہ کرتے تھے اور غالباً صرف ایک ابن خلدون ہی کی کتاب تھی جس مین منظم طور پر نہایت تفصیل و وضاحت کے ساتھ بالخصوص اس حالت مین جب اس کا مقابلہ ان کتابون کے ساتھ کیا جائے جن کو دوسرے مورخین نے لکھا ہے ان نظامون کی تشریح کی گئی ہے، لیکن آج اس حصہ کی یہ تاریخی اہمیت باقی نہین ہے کیونکہ یورپ اور مصر مین بہت سے تاریخی ماخذون کی اشاعت کا جو اہتمام کیا گیا ہے اس نے اس حیثیت سے مقدمہ ابن خلدون کی شان کو گھٹا دیا ہے اور اس وقت

ہمارے پاس وہ تمام ماخذ موجود ہیں جن سے ابن خلدون نے فائدہ اٹھایا ہے، اس کے علاوہ تاریخی دائرۃ المعارف یعنی قلقشندی (المتوفی ۱۴۱۸ء) کی کتاب (صبح الاعشیٰ) کی اشاعت نے جس کو دارالکتب المصریہ نے شائع کیا ہے، بحث کرنے والوں کے سامنے ایک ایسا مواد رکھدیا ہے جو کثرت اور دقت دونوں مین ابن خلدون کے فراہم کردہ مواد سے بڑھا ہوا ہے اس لئے تاریخی حیثیت سے ہمارے فلسفی کی جدت طرازی کا مرتبہ بالکل کم ہو جاتا ہے، کیونکہ اس نے اپنی معلومات کا بہت بڑا حصہ ماوردی سے نقل کیا ہے[۱]،

لیکن نظاموں کی تاریخ کے ماخذ ہونے کے لحاظ سے اگرچہ ان فصلون کی بہت زیادہ اہمیت باقی نہین رہی تاہم ہم لوگون کے لحاظ سے جو صرف ابن خلدون کی رایون پر بحث کرتے ہین انھون نے اپنی پوری قدروقیمت کو محفوظ رکھا ہے، ابن خلدون پہلا مسلمان ہے جس نے ایک ایسے مسئلہ کی نسبت جو اسکے زمانہ تک خالص دینی مسئلہ سمجھا جاتا تھا، شخصی، بے لاگ تمدنی رائین — اگر یہ تعبیر صحیح ہو — ظاہر کرنے کی جرأت کی اور درحقیقت وہ ہر ممکن تدبیر سے فقہا کی سرزنش سے بچنا چاہتا ہے، لیکن اگر ہم اس کے غور و فکر کے طریقہ کو سمجھ لین تو ہم پر یہ نہایت آسانی سے ظاہر ہو جائے کہ اس نے خلافت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ اس پر اس کے اجتماعی مذہب کی تطبیق ہے،

(۱)

ہم بیان کر چکے ہین کہ حکومت مجتمع کا ایک قدرتی مظہر ہے اور فطرۃ آہستہ

---

[۱] احکام سلطانیہ سے،

آہستہ اس کی قوت ایک رئیس کی ذات مین جمع ہو جاتی ہے جو ایک مستبد شخص ہو جاتا ہے، ابن خلدون کی رائے مین یہ حکومت کی پہلی شکل ہے اور وہ اس کا نام (طبعی حکومت) رکھتا ہے، اس حکومت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صرف انسانی جذبات کا نتیجہ ہے، فلسفہ انسانی اور حکمت الٰہی کی اس مین آمیزش نہین ہے، لیکن جن جذبات نے مجتمع کی قوت کا مجسمہ صرف ایک شخص کو بنا دیا ہے وہی اس مجتمع کے افراد کو اس مستبد شخص کے خلاف بغاوت کرنے پر بھی آمادہ کرتے ہین، اولاً تو اس لئے کہ پوری رعایا اس کے پنجہ سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہے، دوسرے یہ کہ اس کی رعایا مین ایسے افراد پائے جاتے ہین جو اس کا مقابلہ کر سکتے ہین،

اس بنا پر بادشاہ اخیر مین مجبور ہو کر ایک ایسے نظام کی پیروی کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے جس کو اس کی سلطنت کے فلاسفہ و اکابر نے بنایا ہو یا خداوند تعالیٰ نے پیغمبرون کے ذریعہ سے اس کی وحی کی ہو یا یہ کہ اس نظام کے سامنے وہ سر تسلیم خم کر دے، اب حالات کے لحاظ سے حکومت جمہوریہ عقلیہ یا مدنیہ یا دینیہ ہو جاتی ہے،

اس موقع پر ہم کو ابن خلدون کی ذات مین مشرقی مجتمع کا اثر محسوس ہوتا ہے، کیونکہ وہ صرف اسی مجتمع سے واقف تھا اور اس مجتمع پر یونانی اور لیٹن مجتمعات کی طرح جمہوری حرکتون کا وہ سیلاب نہین آیا تھا جو قائم شدہ حکومت کو ایسے طریقہ سے بدل دیتا تھا جو اس طریقہ سے بہت زیادہ مختلف تھا جس پر ابن خلدون نے غور کیا تھا، یہی وجہ ہے کہ وہ حکومت جمہوریہ سے خواہ

وہ عوام کی حکومت ہو یا امرار کی واقف نہین ہے البتہ ہم اس سے اس حکومت کی شکل کو مستثنیٰ کر سکتے ہین جو متعدد وقتون مین افریقہ اور اسپین کے مختلف شہرون مین قائم کی گئی اور اس کو ابن خلدون احتیاطی حکومت یا ایک قسم کی وقتی حکومت خیال کرتا ہے، یہ حکومت اس شہر مین قائم ہوتی ہے جہان مرکزی حکومت کی سخت کمزوری سے سلطنت کا اقتدار بالکل کم ہو جاتا ہے، اس لئے اس حالت مین شہر کے بڑے بڑے خاندانون کے اکابر شہر کے انتظام کے لئے باہم سمجھوتہ کر لیتے ہین اس بنا پر یہ امرار کی ایک حکومت ہے لیکن چونکہ اس کا حقیقی مقصد صرف شہر کی حفاظت کرنا ہے اس لئے وہ بہت دنون تک قائم نہین رہتی، بلکہ یا تو کسی فاتح کے ہاتھ مین چلی جاتی ہے یا اس مجلس کا کوئی رکن طاقتور عصبیت کی مدد سے اس پر غالب آکر اقتدار کو صرف اپنے ہاتھ مین لے لیتا ہے اور اس وقت یہ نئی سلطنت ان قوانین کی متبع ہو جاتی ہے جن کو ابن خلدون نے ثابت کیا ہے[۱]،

(۲)

ابن خلدون کے خیال مین صرف دینی حکومت بہترین حکومت ہے، کیونکہ کسی حکومت کا طبعی مقصد کیا ہے؟ کیا یہ مقصد مصلحتِ عامہ یا مجتمع کا نفع نہین ہے؟ اس مصلحت سے واقفیت ضروری ہے تاکہ مؤثر طریقہ پر بیدار مغزی کے ساتھ اس کی حفاظت کی جاسکے لیکن انسان بجز ان مصلحتون کے جو اس دنیوی زندگی سے تعلق رکھتی ہین، اس کی حقیقت سے کما حقہ واقف نہین ہو سکتا، لیکن دنیوی زندگی کو اخروی زندگی کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنانا چاہیئے اور اخروی زندگی کا علم خدا اور

[۱] المقدمہ صفحہ ۱۲۸-۱۲۹،

پیغمبروں کے سوا اور کسی کو نہیں ہو سکتا اس بنا پر جو قوانین خدا کی جانب سے جاری کئے جاتے ہیں وہ دنیا اور آخرت دونوں میں انسانی سعادت کے بہترین ذریعہ ہوتے ہیں، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ	(یہ لوگ بس) زندگی دنیا کے ظاہر (حال)
الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ	کو سمجھتے ہیں اور آخرت سے تو یہ لوگ
هُمْ غٰفِلُوْنَ۔ (روم - ۱)	بالکل ہی بے خبر ہیں،

لیکن ان مختلف شکلوں سے قطع نظر کرکے جن کو حکومت بعد کو اختیار کرتی ہے، خود حکومت بحیثیت ایک اجتماعی مظہر کے کیونکر قائم ہوئی؟ متکلمین کے درمیان یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، فلاسفہ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ حکومت غور و فکر اور عقل بشری کا نتیجہ ہے، اور سنی کہتے ہیں کہ وہ امر الٰہی کا نتیجہ ہے۔ لیکن ابن خلدون ان دونوں رایوں میں سے کسی کو نہیں مانتا، اسی طرح وہ ان خوارج کی رائے کو بھی نہیں مانتا جن کا جیسا کہ کہا جاتا ہے[1] یہ عقیدہ ہے کہ اگر مجتمع میں ایسے اوصاف موجود ہوں جو باہمی مظالم کا انسداد کر سکیں تو وہ حکومت سے بے نیاز ہو سکتا ہے، ابن خلدون کا ذاتی خیال یہ ہے کہ حکومت خود اجتماع کا قدرتی نتیجہ ہے، اور انسان کی اقتصادی مدافعت اور حمایت کی ضرورتوں سے اس کی تشریحی تائید کرتا ہے، اور اگر انسان کو اس عقل سے معرا کر لیا جائے جو تمام امور میں مداخلت کرتی ہے تو حکومت ایک فطری چیز ہوگی، البتہ عقل اور دین حکومت کو پیدا تو نہیں کرتے تاہم وہ اس میں اصلاح و

[1] میرا اعتقاد یہ ہے کہ مسلمان متکلمین نے خوارج کے نظریہ کو اچھی طرح نہیں سمجھا کیونکہ ہم کو یہ معلوم ہے کہ خوارج کا مجتمع جہاں بھی موجود تھا، وہاں ہمیشہ خلافت کا وجود تھا،

تغیر کرتے ہین اور اسکو مجتمع کی بھلائی کے قابل بنا دیتے ہین، لیکن اگر حکومت دین کی بنائی ہوئی چیز نہین ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہین نکلتا کہ وہ خدا کی بنائی ہوئی بھی نہین ہے کیونکہ انسان خود خدا کا بنایا ہوا ہے۔ اس لئے انسان کے تمام فطری جذبات، خیالات اور اعمال کا مرجع خدا ہی کی ذات ہے،

قرآن و حدیث — اگر ہم شیعون کی رائے کو مستثنیٰ کرلین — موضوع خلافت کی طرف واضح اشارات نہین کئے ہین، بلکہ یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اپنے مرض الموت مین حضرت عمرؓ سے کاغذ اور قلم طلب کیا تاکہ ان کو ایسی وصیت لکھوا دین جس سے مسلمان ہر ڈبدھے سے محفوظ رہین، لیکن حضرت عمرؓ نے اس سے اس خیال سے انکار کیا کہ رسول اللہ صلعم بخار سے متاثر تھے اور قرآن پورے طور پر مسلمانون کی ہدایت کے لئے کافی ہے، ہم اس حدیث کی قدر و قیمت کے متعلق بحث کرنا نہین چاہتے، بعض علما نے اس کی تکذیب کی ہے، لیکن اکثر علماء اس کی تصدیق کرتے ہین اور ابن خلدون بھی انھی تصدیق کرنے والون مین ہے کیونکہ بخاری (۸۱۰-۸۷۰ م) نے اس کی روایت کی ہے،

سب سے اہم بات جو ہم کو ثابت کرنی ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کی وفات کے بعد مسلمانون نے اپنے آپ کو ایسی حالت مین پایا کہ ان کے پاس کوئی دستوری قانون نہ تھا اور قدرتی طور پر وہ اپنی طرف سے ایک رئیس کے انتخاب کرنے پر مجبور ہوئے۔ اس وقت ایسا شدید اختلافِ رائے پیدا ہوا جس کا نتیجہ خانہ جنگی کی صورت مین نکلا جس کا اثر ہم کو عالم اسلامی مین اچھی طرح محسوس ہوتا ہے،

چونکہ اس موقع پر ایسے واضح نصوص موجود نہ تھے جس کا اقرار تمام مسلمان کرتے

اس لئے ہر انسان خلافت کے متعلق ایسی رائے ظاہر کر سکتا تھا جس کو اس نے خود دین سے اخذ کیا ہو اور اگر مجتمع کی اکثریت نے دوسری رائے قبول نہ کی ہو تو وہ اس کا اعلان کر سکتا تھا بلکہ اس کی تائید مین جنگ کر سکتا تھا، کیونکہ اس حالت مین کوئی شخص اپنی رائے کی تائید مین جنگ نہین کر سکتا بلکہ صرف اس کا تحفظ کر سکتا ہے اور اس کی دعوت وسعت دے سکتا ہے، مثلاً مہاجرینِ قریش اور انصار مدینہ مین خلیفہ کے انتخاب کے متعلق جب اختلاف پیدا ہوا تو حضرت سعد بن عبادہؓ نے پہلے دونون خلیفون کی بیعت اور عام نماز اور حج عام مین شرکت سے انکار کیا اور کسی نے ان پر کفر کا الزام نہین لگایا[1]۔

اگر ابن خلدون تمام سنیون کی طرح یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ باوجود اختلافِ رائے کے اصحابِ رسول اللہؐ کے سامنے شریفانہ مقاصد تھے تو یہ کوئی حیرت انگیز بات نہین، کیونکہ یہ عقیدہ نہایت وضاحت کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے اور اس مین کوئی شبہہ نہین لیکن شیعہ اور معتزلہ جو تمام صحابہ یا بعض صحابہ پر بدنیتی کا الزام

---

[1] مہاجرین قریش کا اعتقاد یہ تھا کہ خلافت صرف قریش میں رہنی چاہئے اور انصار نے ایک قسم کے "دیمقرا" (وہ حکومت جس میں دو شخص حکمرانی کریں) کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا، چونکہ قریشیون نے اپنی رائے کی تائید میں رسول اللہ صلعم سے ایک حدیث روایت کر دی اس لئے وہ کامیاب ہو گئے اور تمام انصار نے بھی اس کو تسلیم کر لیا صرف ان کے ایک سردار حضرت سعد بنؓ عبادہ اپنی رائے کی دعوت دیتے رہے اور ان کا ارادہ تھا کہ اس کی تائید کیلئے ایک فوج تیار کریں، وہ مدینہ چھوڑ کر شام کو چلے گئے تھے جسکو مسلمانون نے فتح کیا تھا اور وہیں اچانک قتل کر دیئے گئے، قصص مین مروی ہے کہ ان کو جنون نے قتل کیا تھا۔

لگاتے ہین وہ جیسا کہ ابن خلدون کا بیان ہے دینی مسائل پر وہ حکم لگاتے ہین جو غیر دینی مسائل پر لگایا جاتا ہے لیکن ابن خلدون خلفاے راشدین اور تمام صحابہ پر حکم لگانے مین راسخ العقیدہ ہے،

(۳)

تمام متکلمین کی طرح ہمارے مؤلف (ابن خلدون) کی راے یہ ہے کہ خلافت ایک وکالت ہے اس لئے خلیفہ ان معاملات مین جو سیاسی اور دینی اقتدار سے تعلق رکھتے ہین ہمیشہ پیغمبر کی عکسی تصویر ہوتا ہے، لیکن اس کو اور تمام مسلمانون پر کسی قسم کا امتیاز حاصل نہین ہوتا نہ اس کو عالم غیب سے کسی قسم کا تعلق ہے، نہ اسکو خداوند تعالی منتخب کرتا اور اسی طرح نہ اس کو پیغمبر مقرر کرتا بلکہ اس کا انتخاب معین شرائط کے مطابق جن کی مخالفت نہین کی جاسکتی مسلمانون کا فرض ہے،

اس لئے سب سے پہلے خلیفہ کو عادل ہونا چاہئے کیونکہ سلطنت کو انصاف کے ساتھ چلانا اس کا فرض ہے، اس کو عالم یعنی دینی علوم، فیصلہ کرنے اور اعلان جنگ کے متعلق تمام مسائل کا ماہر بھی ہونا چاہئے. تیسرے اس مین ایک اور چیز کی بہتات بھی ہونی چاہئے جس کا نام ابن خلدون نے "کفایت" رکھا ہے یعنی روحانی اور مادی طاقت جو تمام امت کو اس کے احترام پر آمادہ کرے اور احکام شریعت کے نافذ کرنے پر اسکو قادر بنائے،

خلیفہ مقرر ہونے کے بعد اگر کسی خلیفہ مین ان شرائط مین سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو کیا مسلمانون کو اس کے معزول کرنے کا حق حاصل ہے؟ اس مسئلہ مین رائین مختلف ہین اور ابن خلدون بھی اس موضوع مین کچھ گول مول سا ہے لیکن

اپنے خیال مین ہم اس کے متعلق یہ سمجھ سکتے ہین کہ وہ ہمیشہ یہ چاہتا ہے کہ ہم اس کے ان نظریات کو یاد رکھین جو عصبیت کے ساتھ مخصوص ہین، اگر خلیفہ کی اس کوتاہی کے باوجود ایک قوی عصبیت جو اس کی جگہ کے لئے اس کی تائید کرنے کے لئے کافی ہے اس کی تائید کرتی ہے تو سختی کا استعمال کرنا اور حکمران خاندان کے استبداد کو چھیڑنا حکمت کے خلاف ہے بلکہ اس حالت مین صبر بہتر ہے ورنہ امت اپنی آزادی کو کھو دے گی،

اس موقع پر ہم کو ابن خلدون کی اصطلاحی اور عملی ذہنیت نظر آتی ہے، اسکے بعد کیا خلیفہ کا قریشی ہونا لازمی ہے، خلفاے راشدین کے عہد مین مسلمانون نے اس شرط پر اجماع کیا ہے، لیکن خوارج نے اس کے خلاف ہنگامہ آرائی کی ہے اور یہ اعلان کیا ہے کہ خلافت صرف اس شخص کو ملنی چاہیئے جو اس کا اہل ہو، اور جب مسلمانون نے اس کا انتخاب کر لیا تو اس سے بحث نہین کہ وہ کون ہے؟ خوارج کے خلفا عربی اور ایرانی دونون تھے، لیکن وہ نہایت اقلیت مین تھے، اس لئے خلفاے بنو امیہ اور خلفاے بنو عباس اس اقلیت کی دینی شجاعت اور اس کے سخت مقابلہ کے باوجود اس کے استیصال کے قابل ہو سکے، چونکہ خلفاے راشدین کے بعد بنو امیہ نے اپنا اقتدار قائم کر لیا تھا، اس کے بعد اس کو اسپین مین عباسیون اور امویون نے اور مشرق اور مصر مین علویون نے باہم تقسیم کر لیا، اس لئے مسلمانون کی ہمیشہ یہ راے رہی کہ خلافت کو قریش کے ہاتھ سے کبھی نہین نکلنا چاہیئے،

لیکن اس کے ساتھ ایک ایسا وقت بھی آیا جس مین قریش نے اجنبی قومون

کے اثر سے اپنی عصبیت کو بالکل کھو دیا، اور بعض متکلمین — جن مین باقلانی ہین جو چوتھی صدی مین موجود تھے — نے یہ اعلان کیا کہ خلیفہ ایک ایسا شخص بھی ہو سکتا ہے جو قریشی بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عربی نہ ہو، لیکن اس کی دلیل کیا ہے؟ اس مسئلہ کے متعلق ان کے مباحث ہم تک نہین پہنچے،

ابن خلدون کی بھی یہی رائے ہے اور عصبیت کے متعلق اس کا جو مذہب ہے اس سے اس کی تائید کرتا ہے، اس کے قول کے مطابق اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلافت صرف احکام خداوندی کے نافذ کرنے اور جمہور کے مصالح کی حفاظت کرنے کے لئے فرض کی گئی ہے[۱] اور اس فرض کے ادا کرنے کے لئے خلیفہ کو ایسے مددگارون کی ضرورت ہے جو اس کی تائید اور اس کی اطاعت کرین، اگر قدیم مسلمانون نے خلافت کو قریش کے لئے مخصوص کر دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ قبیلہ تمام قبائل سے زیادہ طاقتور تھا، اور اس کی طاقت رکھتا تھا کہ عرب اور مفتوحہ قومون کا سر اپنے اقتدار کے سامنے جھکائے، ورنہ خود خدا اور خدا کے رسول کا انصاف اس سے بالاتر ہے کہ وہ خلافت کو ایک امتیازی شرف قرار دے کر اس کو ایک خاندان یا ایک قبیلہ مین محدود کر دے، قرآن مجید مین بھی آیا ہے اور رسول اللہ صلعم اور خلفاے راشدین نے بھی متعدد موقعون پر اس کی تصریح کر دی ہے کہ اسلام تمام قومون اور گروہون کے درمیان مساوات کامل پیدا کرتا ہے، اور اگر بعض اشخاص کو آخرت مین امتیاز خاص حاصل ہوتا ہے تو اس کا استحقاق تقویٰ اور عبادت کا نتیجہ ہے اور جب قریشی دین کی حمایت اور نیکی کی راہ مین امت اسلامیہ کی قیادت

[۱] مقدمہ صفحہ ۱۶۳،

سے عاجز ہو جائین تو امت کو یہ اختیار حاصل ہونا چاہئے کہ اس ذمہ داری کو ایک ایسے شخص کے سپرد کر دے جو اس کو پورا کر سکتا ہو،

(۴)

ابن خلدون اسی مذہب سے دو سرے دو مسلون کی تشریح مین کام لیتا ہے جنھون نے ہر زمانہ مین عوام اور اسی طرح متکلمین اور فقہار کے ذہن کو مشغول رکھا ہے ۔

پہلا مسٔلہ اس بات کا معلوم کرنا ہے کہ جب ایک ہی وقت مین دو خلیفون کا وجود ممکن ہو تو کیا ان مین ہر ایک دوسرے کے اقتدار کو تسلیم کرے گا؟ یہ مقصد نہین ہے کہ دونون خلیفہ ایک ہی شہر مین حکمران ہون کیونکہ اس وقت یہ مسٔلہ صرف ایک بحث طلب کلامی مسٔلہ ہو جائے گا، بلکہ ایسے دو خلیفہ مقصود ہین جن مین ہر ایک مستقل ملک کا حکمران ہو، ہم کو یہ معلوم ہے کہ اسلامی سلطنت کی وحدت ایک صدی سے زیادہ قائم نہین رہی بلکہ وہ اس مدت مین بھی شورشون اور خانہ جنگیون سے محفوظ نہین رہی، دوسری صدی کے نصف اخیر مین دو مسلمان سلطنتین جو باہم ایک دوسرے کی حریف تھین ایک ہی وقت مین قائم ہو گئین، ان مین ایک مشرق مین اور دوسری اسپین مین تھی، اور تیسری صدی شروع بھی نہین ہوئی تھی کہ مشرق مین الگ الگ متعدد حکومتین قائم ہو گئین اور علوی خاندانون کے زیر حکومت اپنے استقلال کا اعلان کر دیا تو کیا یہ تمام بادشاہ جنھون نے خلافت کا لقب اختیار کر لیا تھا اپنی حکومتون کو شرعی طریقہ پر چلا رہے تھے؟ اور کیا آیندہ بھی اسی قسم کی تقسیم

کا پیدا ہونا ممکن ہے؟ اصل نقطۂ بحث یہی ہے، اور سنی — یا کم از کم ان کا اکثر حصہ — اس کا جواب نفی مین دیتے ہین اور کہتے ہین کہ اسلام کو صرف ایک ملک ہونا چاہئے جو صرف ایک خلیفہ کا فرمانبردار ہو، اور جو شخص اسلام کی وحدت مین تفریق پیدا کرے اس کو باغی سمجھنا چاہئے، اور رعایا کا فرض ہے کہ اس بغاوت کے انسداد مین خلیفہ کی مدد کرے[1]

لیکن ابن خلدون نے اس کا جواب اثبات مین دینا پسند کیا، وہ کہتا ہے کہ سلطنت کی طاقت اور اس کے مقبوضات کی وسعت مین ایک علاقہ پایا جاتا ہے، بعض اوقات سلطنت اس قدر وسیع ہوتی ہے کہ بادشاہ اس کی حفاظت اور اس مین نظام قائم کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے اور ہر صوبہ کی ضرورت کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ وہ خود ہی اپنی جانب سے مدافعت کرے اور خود ہی اپنے انتظامات کو چلائے، اور اسلام نے دنیا کے لئے ایسے اصول نہین قائم کئے ہین جو باہم منطبق نہ ہوسکین، چونکہ عباسیون کا ملک نہایت وسیع تھا اور خلفاے بغداد اس کی حفاظت سے قاصر تھے اس لئے ضرورت کا اقتضا، یہ تھا کہ اسپین مین ایک ایسی سلطنت قائم ہو جو اس کی جانب سے فرنگیون کے حملہ کی مدافعت کرے، اسی طرح شام کی عربی اور رومی حدود کی مدافعت سے بعد کو سلطنت عباسیہ عاجز ہوگئی تو ضرورت نے سلطنت حمدانیہ کے قیام پر مجبور کیا، اسکے بعد ایک ایسا وقت آیا کہ مصر اور افریقہ دونون کی حکومتین ان دونون ملکون مین عباسیون کے اقتدار کی تائید سے عاجز ہوگئین اور دونون طوائف الملوکی کے خطرات اور بحری

---

[1] ابن حزم نے اپنی کتاب "الفصل والنحل" مین جسکو انھون نے پانچوین صدی مین قرطبہ مین لکھا ہے اس مسئلہ کے متعلق متکلمین کی راے اور ان کے مباحث کو بہ تفصیل بیان کیا ہے،

جانب سے فرنگیون کے حملہ کا آماجگاہ بنگئین، اس لئے سلطنت فاطمیہ اس ضرورت کے پورا کرنے کے لئے قائم ہو گئی، اس بنا پر مسلمانون کا فرض ہے کہ جیسے حالات ہون ویسی ہی روشس اختیار کرین ورنہ ایسی اندرونی لڑائیون مین مبتلا ہو جائین گے جن کا سلسلہ کہین ختم نہ ہوگا،

(۵)

دوسرا مسئلہ خلافت کا دنیوی حکومت کی صورت مین بدلنا ہے، ابن خلدون ہمیشہ اپنے اصول سے جواب دیتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ خلافت فطرۃً ایک نظام دینی ہے اور اس کی تائید کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ لوگون کے دلون پر دین کا اس قدر کافی اثر ہو جو تمام مسلمانون کو خلیفہ کے زیر اقتدار رکھ سکے لیکن یہ یقینی ہے کہ دین کا یہ اثر ہمیشہ قائم نہین رہتا، کیونکہ جب رسالت کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے اور تمدنی عادتون کے اثر سے بدویانہ زندگی کی سادگی مین تغیر پیدا ہو جاتا ہے تو لوگون کے دلون مین فطرتی جذبات دوبارہ عود کر آتے ہین اور دنیوی زندگی کے فوائد کی حرص نے جو کچھ کھویا تھا اس کو دوبارہ حاصل کرنا چاہتی ہے، اس وقت ایک ایسے بادشاہ کے وجود کی ضرورت ہوتی ہے جو برائی کا انسداد ایسی سزاؤن سے کر سکے جو اس کے درجون کے مناسب ہو، ابن خلدون کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ تمام خانہ جنگیان جن کا خاتمہ امویون اور عباسیون کی سلطنت کے قیام پر ہوا صرف دین اور دین کے پھیلائے ہوئے پاکیزہ اور خاص جذبات اور ان سخت اور جاہلانہ جذبات کے درمیان ایک کشمکش تھین جو ان لوگون کی امتیازی خصوصیت ہین جو طبعی خواہشون کے غلام ہین اور اس مین شبہہ نہین

سلہ المقدمہ صفحہ ۱۶۸،

کہ خلافت کو جس طرح حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے قائم رکھا وہ ایک اعلیٰ مثال ہے اور ابن خلدون نے روسو کی طرح فلسفیانہ طریقہ پر اس کی تشریح کی ہے، لیکن امویہ اور عباسیہ سلطنتوں کا وجود ایک خود ساختہ چیز ہے، اس لئے ہم امور کو اسی طرح قبول کرین جیسا کہ وہ ہین، اور اس کے وجود کے حق کا اعتراف کرین، بغیر اس کے کہ اعلیٰ مثال کی محبت اور اس کے قائم کرنے کے شوق کو قربان کر دین اور جب تک بادشاہ عادل اور نرم مزاج ہو اس کے اقتدار کو تسلیم کرین اور اس پر دین کے خلاف بغاوت کرنے کا الزام نہ لگائین،

(۶)

اس مین شبہہ نہین کہ ابن خلدون یہ تسلیم کرتا ہے کہ خلافت اور بادشاہت مین حکومت کا منتقل کرنا بادشاہ کے حقوق مین داخل ہے، اور قرآن و حدیث نے حکومت کے موروثی ہونے کے متعلق کوئی تصریح نہین کی ہے، لیکن عام طور پر متفقہ رائے یہ ہے کہ جمہور کے دستور اور رسول اللہ صلعم کے صحابہ کے اجماع کو قانون کی طاقت حاصل ہے،

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے لئے حکومت کی وصیت اس شرط پر کی کہ تمام مسلمان ان کے انتخاب کی تصدیق کر دین، جب حضرت عمرؓ کی وفات کا وقت آیا تو ان سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ اپنا جانشین مقرر کر دین، انھون نے اس کا یہ جواب دیا،

لہ العقد الاجتماعی — چوتھی کتاب — آٹھوین فصل ۔ "محمدؐ کی رائین انتہا درجہ کی حکیمانہ تھیں، اور انھون نے اپنے سیاسی مذہب کے کنارون کو مضبوط کر دیا آپکے بعد آپ کے خلفاء کے عہد میں حکومت متحد اور مضبوط بنیادون پر قائم رہی جبتک اس نے اس شکل کو محفوظ رکھا جو محمدؐ نے قائم کی تھی، الخ"

کہ اگر مین اپنا جانشین مقرر کردون تو کوئی مضائقہ نہین کیونکہ اس شخص نے اپنا جانشین مقرر کیا تھا، جو مجھ سے بہتر تھا (یعنی حضرت ابوبکرؓ نے) اور اگر نہ مقرر کرون تب بھی کوئی ہرج نہین کیونکہ اس شخص نے اپنا جانشین مقرر نہین کیا جو مجھ سے بہتر تھا (یعنی رسول اللہ صلعم نے) ان کا مقصد یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اپنا جانشین تو مقرر نہین کیا لیکن حضرت ابوبکرؓ نے اپنا جانشین مقرر کیا اس لیئے وہ بذات خود اس معاملہ مین آزاد ہین، لیکن انہون نے ایک وصیت لکھی جس مین اپنے خاندان کو حکومت سے بالکل الگ کر دیا اور اکابر صحابہ مین سے چھ شخصون کو وصیت کی کہ [redacted] اپنے مین سے ایک شخص کو خلیفہ منتخب کرین، جب ان سے سوال کیا گیا کہ اپنے بیٹے عبداللہ کو کیون اس سے الگ رکھا؟ تو جواب دیا کہ "آل خطاب کے لئے یہ کافی ہے کہ ان مین سے ایک آدمی نے خلافت کا بوجھ اٹھالیا، تو اس کو اس معاملہ مین کوئی اختیار نہین"

کیا ہم کو اس سے یہ نتیجہ نکالنا چاہیئے کہ حضرت عمرؓ حکومت مین وراثت جاری ہونے کے منکر تھے؟ ابن خلدون اور متکلمین نے اس کے متعلق کچھ نہین بیان کیا ہے، لیکن اس زمانہ کے آداب سے اشارۃً سمجھا جاتا ہے، کہ صحابہ وراثت کے ذریعہ سے انتقال حکومت کے منکر تھے، اور اس کو کسریٰ اور قسطنطنیہ کے قیصرون کے طریقہ کے مشابہ سمجھتے تھے ابن خلدون اخلاص کے ساتھ بذریعہ وراثت کے انتقال حکومت کا قائل ہے اور اس کے اقرار کو ہمیشہ ضروری سمجھتا ہے بشرطیکہ بادشاہ نے حکومت کا استعمال جمہور کی بھلائی کیلیئے کیا ہو لیکن ہم کو معلوم ہے کہ وراثت نے مسلمانون مین سخت ہنگامہ خیز بحث پیدا کردی تو کیا رسول اللہ صلعم نے اپنے خاندان کے لئے خلافت کی وصیت کی تھی؟ شیعہ اس کے مقر اور سنی اس کے منکر ہین، ابن خلدون اس کا اثبات تو کرنا نہین چاہتا

البتہ اپنے مذہب کو ہر حکومت پر منطبق کرنا کافی سمجھتا ہے، بنو امیہ نے اس لئے حکومت کی کہ ان کے پاس کافی عصبیت تھی، اور اسی بنا پر رسول اللہ صلعم کے خاندان نے بھی غلبہ حاصل کیا، ابن خلدون کا مقصد صرف یہ ہے کہ حکومت ایک اجتماعی ضرورت کو پورا کرتی ہے اور جمہور کے مصالح کی نگرانی کرتی ہے۔

اس اصول کے رو سے ابن خلدون اپنے خیال کے مطابق فاطمی منتظر (مہدی) کا عقیدہ نہین رکھتا لیکن چونکہ شیعہ، صوفیہ بلکہ بعض سنیون نے بھی رسول اللہ صلعم سے متعدد ایسی حدیثین روایت کی تھین جن سے دنیا کے اخیر دور مین ظہور مہدی کی پیشگوئی ثابت ہوتی تھی، اس لئے ابن خلدون نے ایک طویل فصل مین یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ حدیثین صحیح نہین ہین، پھر اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ظہور فاطمی کا احتمال ہی نہین پیدا ہو سکتا، کیونکہ حکومت کرنے اور انصاف اور دین کی مدد کرنے کے لئے اس کو طاقتور عصبیت کی ضرورت ہے اور آٹھوین صدی مین قریش کا قبیلہ ذرہ برابر بھی طاقت نہین رکھتا تھا۔

(۷)

جس طرح ارسطو نے سلطنت کے مناصب، ان مناصب کی حقیقت، اور اس طریقہ سے بحث کی ہے جس کے مطابق مختلف حکومتون کی شکلون کے ماتحت ان کی تنظیم کی ہے، اسی طرح ابن خلدون نے خلافت اور بادشاہت کے ماتحت سلطنت کے مناصب سے متعدد فصلون مین بحث کی ہے جو اس لئے نہایت پر لطف ہین کہ وہ ایک ہی ساتھ تاریخی اور کلامی دونوں ہیں، اور نیز اس لئے بھی کہ ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن خلدون کو محلاتِ شاہی کے نظم اور ان کی عادتون سے پوری واقفیت حاصل تھی

اسکا نظریہ یہ ہے کہ حکومت کے چند مناصب تو خلافت کے ساتھ مخصوص ہین، مثلاً قاضی، مفتی اور عام نماز کے امام کا منصب، دوسرے مناصب بادشاہت کیلئے مخصوص ہین مثلاً وزارتِ جنگ، مالیات اور مراسلات وغیرہ کے انتظامات، اسکے بعد اسلام کے آغاز سے آٹھوین صدی تک اور تقریبًا تمام خاندانون مین ان نظامون کے متعلق جو تغیرات ہوئے ہین ان کی تفصیل کرتا ہے، اس معاملہ مین اسکو زیادہ تر صحیح بات کہنے کی توفیق نصیب ہوئی ہے لیکن ہم یہ کہنا ضروری سمجھتے ہین کہ اس نے زبردستی بھی کی ہے وہ کہتا ہے کہ حکومت کے وہ تمام مناصب جو خلفاے راشدین کے عہد مین پیدا ہوئے خلافت کے ساتھ اور ان کے علاوہ جو مناصب ہین وہ بادشاہت کے ساتھ مخصوص ہین، لیکن اس نے یہ خیال نہین کیا کہ حقیقی معنی مین خلافت عروج ترقی تک پہنچنے سے پیشتر ہی بجھ کر رہ گئی، ورنہ اگر وہ برابر ترقی کرتی چلی جاتی تو یقینًا وہ تمام مناصب پیدا کر دیتی جن کو وہ بادشاہت تک محدود رکھتا ہے، چند حکام پر مناصب عامہ کی تقسیم ہر متمدن حکومت کا قدرتی منظر ہے، ضرورت جیسا کہ عربی مثل ہے ایجاد کی ماں ہے اور خلفار کی حکومت مین بہت سے امور کی ضرورت ہی نہین پڑتی بعض اوقات صرف اضافی نامون سے بھی ابن خلدون نے دھوکا کھایا، مثلاً اس کا خیال ہے کہ وزارت مسلمانون کے ہان بنو امیہ کے عہد مین مشرق مین پیدا ہوئی، حالانکہ واقعہ ایسا نہین ہے، کیونکہ بنو امیہ کی سلطنت خلفار کی حکومت کی طرح اس قدر بدویانہ تھی کہ وہ اس قسم کا منصب پیدا ہی نہین کر سکتی تھی، موجودہ طرز پر وزارت بعد کو عباسیون کے زمانہ مین اور ایرانیون کے اثر سے جو مدتون سے متمدن ہو چکے تھے پیدا ہوئی،

غرض ابن خلدون نے مقدمہ کے حصہ ثانی کے شروع مین جو نظریات قائم کئے

ہین یہ تمام فصلین ان کے تطبیق دینے کی کوشش، اسی طرح ان کی توضیح اور نظری تشریح کے بعد ان کی تجربی شرح ہین ،

ہم خیال کر سکتے ہین کہ جیسا کہ ابن خلدون نے اور مقامات پر کیا ہے، اس موقع پر بھی وہ تاریخی قصّے نہایت تفصیل سے بیان کرتا ہے اور اسی سے کرامر نے یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ مقدمہ تمدن کی تاریخ ہے لیکن جب ہم یہ خیال کرتے ہین کہ معلومات کی جدت نے اس کو اس تفصیل پر مجبور کیا ہے —— جیسا کہ اس نے مونتسکیو اور روسو کو مجبور کیا تھا تو ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ تاریخی حصہ خواہ مقدمہ مین ہو، یا "روح القوانین" اور "عقد الاجتماعی" مین ہو وہ صرف ثانوی درجہ کی چیز ہے ،

ابن خلدون قدرتی طور پر سیاسی مظاہر اور ان کے تغیرات کی تفصیلی شرح کے بعد خود تمدن یعنی اس کے خالص اجتماعی مظاہر کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کی کتاب کے اخیر تین حصون کا یہی موضوع ہے ،

آٹھوین فصل

شہری زندگی کے عام خواص

(۱) شہرون کی بنیاد ڈالنا (۲) تمدن اور حکومت کی ترقی کے درمیان تعلقات
(۳) تمدن کی ترقی اور باشندون کی کثرت کے درمیان تعلقات، (۴) تمدن کی عمر انحطاط کے اسباب،

(۱)

جو اجتماعی ضرورت قبیلہ کو پہلے اپنی مدافعت کے لئے اس کے بعد جنگ کرنے کے لئے مسلح ہونے پر آمادہ کرتی ہے وہی اس کو اس بات پر بھی آمادہ کرتی ہے کہ پہلے زندگی بسر کرنے کے لئے کچھ کام کرے، پھر اس زندگی کے ذرائع کو بہتر بنائے، اسی بنا پر اس کی سیاسی زندگی کی ترقی اور تمدنی زندگی کی ترقی مین ایک مضبوط تعلق پایا جاتا ہے، جس قدر عصبیت مضبوط ہوتی جاتی ہے اور قبیلہ اپنی قوت کو محسوس کرنے لگتا ہے اسی قدر اس مین بادیہ گردی اور موٹی جھوٹی زندگی کو دوسری عیش پرستانہ زندگی سے بدلنے کی طاقتور خواہش پیدا ہو جاتی ہے، یہ دونون قسم کی ترقیان دو متوازی راستون مین ساتھ ساتھ چلتی ہین، ایک ہی نقطہ سے ان کی رفتار شروع ہوتی ہے اور ایک ہی

منزل پر پہنچکر رک جاتی ہے اور وہ تینون حالات جو قبیلہ کے سیاسی انقلاب کو ممتاز کرتے ہین ان کا مرجع اس کے اخلاقی انقلاب کی طرف ہو جاتا ہے،

قبیلہ ٹھیک اسی وقت جب وہ فتح حاصل کرنے کے لئے لڑتا ہے اپنے لئے ایک مضبوط قیامگاہ بنانے کی بھی کوشش کرتا ہے اور اوّل اوّل جب وہ ایک ایک سلطنت کو زیر نگین کرلیتا ہے، شہرون مین قیام کرنا چاہتا ہے، اسی بنا پر ابن خلدون کا خیال ہے کہ سلطنت کی بنیاد درحقیقت شہرون کی بنیاد پر مقدم ہے کیونکہ سلطنت کی بنیاد شہرون کی بنیاد کا ذریعہ ہے، اس نے اس کی دو وجہین بتائی ہین، ایک تو یہ کہ سلطنت کی بنیاد طویل جنگ کا آخری نتیجہ ہے اور اس وقت قدرتی طور پر قبیلہ اطمینان اور آرام کی ضرورت محسوس کرتا ہے، دوسرے یہ کہ شہر کی بنیاد بہت سی کوششون کی خواستگار ہوتی ہے، مثلاً مزدورون کی ایک بہت بڑی تعداد کا تعاون، مال اور اسباب کی بہت بڑی مقدار، اس لئے ایک یا متعدد اشخاص جب تک سلطنت کے احکام کے فرمانبردار نہ ہو جائین شہر کے قائم کرنے کی طاقت نہین رکھتے اور ابن خلدون کے قول کے مطابق صرف ایک بادشاہ ہی ان ضروری سامانون کے مہیا کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس بنا پر قبیلہ منظم سلطنت کی شکل اختیار کرنے اور اپنی قوت کو حکومت کی شکل مین مجتمع کرنے سے پہلے شہر کی بنیاد قائم کرنے کی استطاعت نہین رکھتا،

اسلامی تاریخ ابن خلدون کے نظریہ کی پوری تائید کرتی ہے، مسلمانون نے جس قدر شہر آباد کئے سب کے سب بلا واسطہ یا بالواسطہ ان بادشاہون کے ذریعہ سے آباد کئے گئے جنھون نے حکومت کی، بغداد خلیفہ منصور کے حکم اور اس کی نگرانی مین آباد کیا گیا، مصر (فسطاط) کوفہ اور بصرہ حضرت عمرؓ کے حکم سے آباد کئے گئے جو مدینہ مین رہتے تھے، قائد

جوہر نے شہر قاہرہ کو خلیفہ فاطمی کے حکم سے آباد کیا جو شمالی افریقہ مین رہتا تھا لیکن اسلامی سلطنت کے علاوہ جو شہر آباد کئے گئے کیا ان سب کا حال بھی یہی تھا؟ اگر ہم ان تمام خرافات کو سچ مان لین جو کسی شہر کے آباد کرنے کے متعلق روایت کئے جاتے ہین، تو جواب اثبات مین ہے اور ہم ان کو غالبًا براہ راست اس سلطنت کا نتیجہ سمجھتے ہین جس کی بنیاد قائم کی گئی، مثلاً یہ روایت کی جاتی ہے کہ تیزیس نے ایتھنز کو اور رموس نے رومہ کو آباد کیا، اسی پر اور شہرون کو بھی قیاس کر لینا چاہئے لیکن ہم ان خرافات کو کس حد تک حقیقت کا بیان کرنے والا مان سکتے ہین؟

ارسطو کی طرح ابن خلدون نے بھی شہرون کے آباد کرنے کی لازمی شرطین گنائی ہین، دونون کی فہرستین تو تقریبًا ایک ہی ہین لیکن ان شرطون کے وجوہات کی تفصیل کے لحاظ سے ابن خلدون ارسطو پر بہت زیادہ فوقیت رکھتا ہے،

پہلی شرط یہ ہے کہ جب تک شہر آباد کیا جائے دشمن کی لوٹ مار سے اسکی حفاظت کیجائے تاکہ وہ ایک محفوظ قیام گاہ ہو اس لئے اس کو چار دیوار یون سے گھیر دینا چاہئے، اور اس کی حفاظت کے لئے عمدہ اور محفوظ مقام انتخاب کرنا چاہئے مثلاً بلند ٹیلہ یا جزیرہ نما جہان دشمن مشکل سے پہنچ سکے،

پھر اس کے بعد باشندون کی صحت کی حفاظت کا سامان کرنا چاہئے اور اس غرض سے ہر انسان کے لئے صاف ہوا اور پانی کی کثرت ہونی چاہئے، ارسطو ان چیزون کے متعلق جو ہوا کے صاف ہونے سے تعلق رکھتی ہین صرف شہر کے رخ متعین کرنے کی طرف اشارہ کر کے رہ جاتا ہے، لیکن مضر ابخرات کے نکلنے اور رک جانے کی وجہ سے ہوا کی صفائی اور ردائت پر جو اثر پڑتا ہے ابن خلدون اس

سبب کو تفصیل کے ساتھ نہایت پر لطف طریقہ پر بیان کرتا ہے[1]، اور یہ قدرتی بات ہے کہ ان ابخرات کے ابھارنے کے لئے ہوا کے تموج یعنی اس کے چلنے کی ضرورت ہے، لیکن اگر ہوا نہ بھی موجود ہو تب بھی آبادی کی بھیڑ بھاڑ دائمی حرکت سے ابخرات کو رکنے نہین دے سکتی، مثلاً قدیم صدیون مین تونس نہایت آباد تھا اور اس مین کوئی وبا نہین آئی، لیکن ساتوین صدی مین جب وہ ویران ہو کر باشندون سے خالی ہو گیا تو اس مین نہایت کثرت سے وبائین آنے لگین،

ان سب کے بعد شہر کے باشندون کی خوشحالی کی فکر کرنی چاہئے، اگر شہر کے بیرونی حصہ مین سر سبز چراگاہین ہون تو بھیڑ بکری کے گلون کی پرورش ممکن ہو گی، اس کے ساتھ اگر اس مین زراعت کے لئے زمینون کے وسیع رقبے بھی ہون تو اس سے شہر کی روزی بھی چل سکتی ہے بلکہ وہ خوشحالی کی زندگی بسر کر سکتا ہے اور اگر شہر کے قریب جنگل موجود ہون تو ان سے ایندھن اور عمارت کے لئے لکڑیون کے فراہم کرنے مین بھی مدد مل سکتی ہے، اسی طرح سمندر سے اس کا قرب باہر سے خوشحالی کے سامان لانے مین بھی اس کی اعانت کر سکتا ہے، لیکن باشندون کی زندگی کے حالات اور ان کی زندگی کی نوعیت کے تغیرات کے ساتھ یہ شرطین بھی بدلتی رہتی ہین، ابن خلدون کہتا ہے کہ عربون نے اپنے شہرون کے لئے عمدہ مقامات انتخاب نہین کئے، ان کے نزدیک سب سے زیادہ اہم بات یہ تھی کہ ان کو ایسی زمین میسر آجائے جو صحرا کے مشابہ ہو جہان اونٹون کی چراگاہین ہون، وہ اس سے ناواقف تھے کہ ہوا کے خاص خاص اوصاف ہین جن کا لحاظ رکھنا چاہئے، کیونکہ وہ نہایت قدیم

---

[1] المقدمہ صفحہ ۲۹۰ و ۲۹۱،

زمانہ سے بادیہ گردی کی زندگی کے عادی تھے[1]، اسی لئے ابتداے اسلام مین اہلِ عرب نے عراق اور افریقہ مین جو شہر آباد کئے وہ پائدار تمدن کے پیدا کرنے اور حوادثاتِ زمانہ کے مقابلہ کرنے کی صلاحیت نہین رکھتے تھے، چنانچہ ان شہرون کی سلطنتون پر جب زوال آیا تو ساتھ ساتھ یہ شہر بھی زوال پذیر ہو گئے[2]،

ان شہرون کے لحاظ سے جن کو اہلِ عرب نے پہلی صدی مین آباد کیا اس نظریہ مین کسی قدر صداقت ضرور ہے، لیکن یہ یقینی ہے کہ ابن خلدون جس وقت ان شہرون کے بہت جلد زوال پذیر ہو جانے کا صرف یہ سبب بتاتا ہے کہ انکا موقع اچھا نہین انتخاب کیا گیا تھا، اس کی تنقید مبالغہ آمیز ہو جاتی ہے، مثلاً ابن خلدون کہتا ہے کہ کوفہ اور بصرہ اس کے زمانہ مین کھنڈر تھے، لیکن اس کے برخلاف تمام دنیا جانتی ہے کہ وہ ہمیشہ موجود رہے، اسلام کی گذشتہ تین صدیون مین متعدد وجوہ سے ان کو جو اہمیت حاصل تھی اس کو انھون نے بے شبہہ کھو دیا تھا، لیکن یہ محض عربی سلطنت کے زوال کا قدرتی نتیجہ تھا،

(۲)

جب شہر آباد کیا جاتا ہے تو اس مین تمدن کو کیونکر ترقی ہوتی ہے؟ اور اس تمدن کے کیا خواص ہین؟ ابن خلدون ان کو جس طریقہ سے بیان کرتا ہے کیا درحقیقت اس مین سخت نقص اور اضطراب پایا جاتا ہے یا وہ کبھی صحیح بھی ہو جاتا ہے؟

تمدن کی ترقی حقیقی طور پر تین چیزون پر موقوف ہے، یعنی زمین کی فضیلت، حکومت کی برتری، اور باشندون کی کثرت، زمین کی فضیلت پر اس لئے کہ تمدن

---

[1] مقدمہ صفحہ ۲۹۲ [2] مقدمہ صفحہ ۳۰۰،

درحقیقت منظم اور متصل عمل کا نتیجہ ہے اور عمل کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسانی نشاط اپنے مشغول رہنے کا موقع پائے، لیکن زمین ہی سے انسان تمام ابتدائی سامان پیدا کرتا ہے،

حکومت پر تین وجوہ سے موقوف ہے، حکومت کو طاقتور ہونا چاہئے تاکہ وہ باشندون کی حفاظت کرسکے اوران کے عمل کے نتائج پر ان کو اطمینان دلاسکے، عادل ہونا چاہئے تاکہ ان کی حوصلہ افزائی کرسکے اوران نتائج سے متمتع ہونے کا ان کو موقع دے سکے، فیاض ہونا چاہئے تاکہ روپیہ کے لین دین کی اجازت دے سکے اور تجارت کی اعانت کرسکے، کیونکہ حکومت جو ٹکس مقرر کرتی ہے وہ درحقیقت ملازمین سرکاری اور فوج کو دیا جاتا ہے اور یہ ملازمین سرکاری اوراہل فوج جس قدر عیش پرستی کی زندگی مین اسراف کرین گے اسی قدران کے مصارف مین اضافہ ہوگا اور تجارت اورصناعی کی گرم بازاری ہوگی، اسی بنا پر ہم تمدن کی ترقی سے حکومت کی دولتمندی پر اور حکومت کی دولتمندی سے تمدن کی ترقی پر دلیل لاسکتے ہین،

جس قدر فرمانروا سلطنت کی عمر زیادہ ہوگی اسی قدر تمدن کی رونق اور استحکام مین اضافہ ہوگا، ابن خلدون تمدن کی عمر کی تعیین سلطنت کی عمر سے کرتا ہے، کیونکہ سلطنت کے زوال سے لازمی طور پر دارالسلطنت کا زوال ہوجاتا ہے، اوراس وقت تمدن کو سخت دھکا لگتا ہے،

لیکن ابن خلدون یہ تسلیم کرتا ہے کہ بعض دارالسلطنت ان سلطنتون کے زوال کے بعد بھی زندہ رہ سکتے ہین جنھون نے ان کو قائم کیا ہے، اگر دارالسلطنت کے پڑوس مین ایک ایسا ملک ہو جو دولتمند اور خوب آباد ہو تو ممکن ہے کہ شہر پر زوال نہ آئے

کیونکہ وہ اُس ملک سے ایسے آدمی اور ایسے سامان فراہم کرے گا جن سے وہ اپنی بقا مین مدد لے گا، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک فاتح حکمران خاندان پر غلبہ حاصل کرلیتا ہے اس لئے جب معزول بادشاہ کی جگہ یہ فاتح بادشاہ ہوتا ہے تو جنگ اور اس خلفشار سے جو ہمیشہ نئے عناصر کے داخل کرنے سے پیدا ہوجاتا ہے وقتی طور پر تمام کام رُک جاتے ہین،

لیکن نئی حکومت اگر دوراندیش اور طاقتور ہے تو وہ فوراً دارالسلطنت کی خوشحالی کو دوبارہ واپس لاسکتی ہے،

(۳)

حکومت تمدن کی اعانت اور تائید کرتی ہے، لیکن اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو باشندون کی کثرت اسکو پیدا کرتی ہے، ابن خلدون اسکو ایک نہایت قدیم دلیل سے ثابت کرتا ہے یعنی ان فوائد سے جن کو انسان اجتماعی زندگی بسر کرنے سے حاصل کرتا ہے،

لیکن یہ دلیل اس کو نہایت دور پہنچا دیتی ہے اور اس کے ذریعہ سے وہ ایک ایسے نظریہ تک پہنچ جاتا ہے جو بہت زیادہ صحیح اور بہت زیادہ گہرا ہے، وہ کہتا ہے کہ ایک فرد اپنی ضروری حاجتون کو پورا نہین کرسکتا، البتہ جب آدمیون کا ایک گروہ اپنی کوششون کو مجتمع کرلیتا ہے، خواہ یہ لوگ ایک نظام کے ماتحت باہم کام کو تقسیم کرلین، یا سب کے سب اس مین شریک ہوجائین تو ان کی کوششون کا نتیجہ ان کی ضرورتون سے بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے، اس لئے وہ صرف اس کا ایک حصہ خرچ کرتے ہین اور باقی ان کی ضرورتون سے بڑھ جاتا ہے، اسی باقی کا استعمال عیش پرستی کی ضرورتون کو پورا کرتا ہے، اس بنا پر شہر کی دولت اور اس کے

باشندون کی تعداد مین ایک مستحکم تعلق ہے، جس قدر باشندون کی تعداد مین اضافہ ہوگا شہر بڑا ہوگا اور اسکی دولت بڑھے گی اور عیش پرستی کے نتائج حاصل کرنے کے لئے میدان وسیع ہوگا[1]، کیا یہ خیال نہایت غیر محدود اور تنگ بھی نہین ہے لیکن تقسیم عمل جس نتیجہ تک پہنچاتی ہے اس کے لحاظ سے صحیح ہے؟

اگر باشندون کی کثرت کا مال و دولت کی پیداوار پر بہت زیادہ اثر پڑتا ہے تو وہ مصارفِ زندگی پر بھی کچھ کم اثر نہین ڈالتی، کیونکہ دولت کا اضافہ عیش پرستی کی بہت سی ضرورتین پیدا کر دیتا ہے، اور ان کے دائرے کو وسیع کر دیتا ہے، ہر انسان عیش پرستی کی کوشش اور خواہش کرتا ہے، اس وقت بعض چیزون کے خریدنے کی طرف بہت زیادہ توجہ بڑھ جاتی ہے اور مانگ مین پیداوار سے زیادہ اضافہ ہوجاتا ہے، اب عیش پرستی کے تمام سامان گران ہوجاتے ہین، اور کام کرنے والا دولتمند ہوجاتا ہے، اس کے بعد جب تک بہت زیادہ فائدہ حاصل نہ ہو کام کرنے سے انکار کرتا ہے، اس سے ضروریات کی قیمتین بھی بڑھ جاتی ہین،

اس کے برعکس حالت مین ضروری چیزون کی کثرت ہوجاتی ہے اور اس وقت ہر انسان اس کو آسانی سے حاصل کرسکتا ہے، کیونکہ اس حالت مین پیداوار اور مانگ مین تناسب ہوتا ہے بلکہ پیداوار مانگ سے بڑھ جاتی ہے، اس سے ان چیزون کی قیمتون مین بہت زیادہ کمی ہوجاتی ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ اسی بنا پر بڑے بڑے شہرون کے گداگر بہ نسبت چھوٹے چھوٹے شہرون کے گداگرون کے کم تکلیف مین رہتے ہین، مثلاً یہ لوگ فاس مین لوگون سے بہت زیادہ لیتے

[1] المقدمہ صفحہ ۳۰۱،

ہین، تم ان کو بقرعید کے دن دیکھو گے کہ صرف قربانی کی قیمت لینے پر قناعت نہین کرتے بلکہ نقد، مکھن اور ہر وہ چیز مانگتے ہین جس کی ضرورت عمدہ کھانا پکانے کے لئے ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ اگر وہ تلمسان مین ایسا کرین تو ان کو نکال دیا جائے اور سزا دی جائے[۱]، لیکن چھوٹے شہرون مین، تھوڑے سے باشندون کے پاس ذرائع آمدنی محدود ہوتے ہین اور وہ سب سے پہلے ضروری سامانون کے حاصل کرنے کیلئے کوشش کرتے ہین، حالانکہ جس وقت ضروری سامانون کی قیمتین گران ہوتی ہین، اس وقت سامانِ تعیش کی قیمتین ارزان ہوتی ہین لیکن باایںہمہ وہ عیش پرستی کے سامان کی طرف مائل نہین ہوتے،

باایںہمہ بڑے اور چھوٹے شہرون کے مختلف طبقات کے حالات مین بہت زیادہ فرق نہین ہوتا، کیونکہ بڑے شہرون مین ضروری سامانون کی قیمتون کی ارزانی سے ہم جو کچھ حاصل کرتے ہین، عیش پرستی کے سامانون کی قیمتون کی سخت گرانی سے اس کو ضائع کر دیتے ہین اور چھوٹے شہرون مین اس کے برعکس نتیجہ پیدا ہوتا ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ فاس کا قاضی جو تنخواہ پاتا ہے وہ تلمسان کے قاضی کی تنخواہ سے بہت زیادہ ہوتی ہے لیکن دونون کی تنخواہین ان کے مصارف کے متناسب ہوتی ہین اور ہم اسی نظریہ کو باشندون کے تمام طبقات پر منطبق کر سکتے ہین[۲]

افریقہ مین عیش پرستی کے سامانون اور ان کے علاوہ دوسرے سامانون کی قیمت مین ابن خلدون کے زمانہ مین یہ نسبت صحیح تھی اور ان سے ہم اس زمانہ مین ان ملکون کی اقتصادی زندگی کے متعلق بھی عمدہ معلومات حاصل کر سکتے ہین لیکن

---

[۱] مقدمہ صفحہ ۳۰۲، [۲] ایضاً۔

ابن خلدون اس طریقہ سے جو نظریہ پیش کرتا ہے اس کی صحیح علمی قیمت کیا ہے؟ اقتصادی
ہی لوگ اس کا پورا اندازہ کرسکتے ہین، لیکن اس کے ساتھ ہم پر ظاہر ہوتا ہے کہ معاملات
آج — بلکہ مشرق مین سات صدیون سے — اس طریقہ پر ہمیشہ نہ چلتے رہے اور نہ چلینگے،
کیونکہ ضروری سامان ویہاتون سے آتے ہین، اور یہ بات عقل مین آنے والی ہے
کہ ان کے آنے کے بعد ان کی قیمت مین ان کے لانے وغیرہ کا صرف بھی شامل ہوجایگا
ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون ایک دوسرے موقع پر — جہان وہ تجارت
پر بحث کرتا ہے — خود یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ کسی تجارتی سامان کی قیمت کی مقدار
ان مشکلات کی وجہ سے مختلف ہوجاتی ہے جو اس کے حاصل کرنے کی راہ مین پیش
آتی ہین،

(۴)

ابن خلدون نے جو قوانین بنائے ہین ان کو صرف شہرون ہی پر منطبق نہین
کرتا بلکہ ان کی تطبیق مین اس قدر تعمیم پیدا کرتا ہے کہ وہ سلطنتون کو بھی شامل ہوجاتے
ہین، کیونکہ جس سلطنت مین باشندون کی کثرت ہوتی ہے اور اس مین صرف ایک
خاندان طویل زمانہ تک حکومت کرتا ہے وہ اس سلطنت سے جس کے باشندون
کی تعداد کم ہوتی ہے، اور اس مین مختلف خاندان حکومت کرتے رہتے ہین زیادہ
دولتمند اور اس وجہ سے زیادہ متمدن ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ مصر اور فارس بلاد
عرب اور شمالی افریقہ سے زیادہ متمدن ہین اور ان دونون کے تمدن انکی رعایا مین
عرب اور بربر کے لوگون سے زیادہ استحکام رکھتے ہین،
اس کی وجہ یہ ہے کہ مصر اور فارس کے حکمران خاندانون نے ہزارون برس

تک حکومت کی اور ان کی جگہ کوئی اجنبی شخص بادشاہ نہ ہوا، اجنبی خاندانون نے ان کو مغلوب بھی کیا تو نئے بادشاہ نے اس کے سوا اور کچھ نہین کیا کہ اصلی تمدن کی بنیاد کو اور مضبوط کر دیا، اس کے برعکس حجاز کے عرب اور بربر تے ہمیشہ بدویانہ زندگی بسر کی اور مختلف آنے والے خاندانون کے سوا جو اس سے پہلے کہ اسکو کسی مضبوط سانچے مین ڈھالین خود فنا ہو جاتے تھے، ان کی رسم و راہ اور کسی سے نہین رہی، ابن خلدون اس پر اس قدر اور اضافہ کرتا ہے کہ اسی وجہ سے فارس اور فرنگی قومون کا تمدن ان کے ساتھ مخصوص ہے، نہایت قدیم ہے، نہایت نمایان ہے اور اس کے آثار نہین مٹ سکتے،

لیکن شمالی افریقہ کا کوئی مخصوص تمدن نہ تھا، اور اگر وہ تمدنی زندگی سے آشنا ہوا اور اس کی بعض فضیلتون سے فائدہ اٹھایا تو یہ مصر اور اسپین کے اجنبی اثر کا نتیجہ تھا لیکن تمدن کی ترقی قبیلہ کے درجۂ ترقی کی دلیل ہونے کے ساتھ ہی اپنے ہمراہ سیاسی ترقی کی طرح زوال کے اسباب بھی لاتی ہے،

حقیقت یہ ہے کہ تمدن فطرۃً جسم، عقل بلکہ انسانون کے اخلاق پر بھی برا اثر ڈالتا ہے، کیونکہ وہ عیش پرستی کی طرف لے جاتا ہے، شہرون کے باشندون مین ضعف پیدا کرتا ہے، اور جن جنگی فضائل نے ان کو اوجِ حکومت تک پہنچایا تھا، ان کے تحفظ سے ان کو عاجز بنا دیتا ہے، اسی طرح ان کو خود کوشش کرنے اور خود اس عملی غیرت کے اظہار سے بھی درماندہ کر دیتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ عیش و تنعم کی لذت بخش زندگی تک پہنچے تھے، جب لوگ عیش پرستی کی زندگی کے عادی ہو جاتے ہین تو وہ فطرۃً سستی اور کاہلی کی طرف مائل ہو جاتے ہین اور جو کام ان پر فرض تھے ان کو

دوسرون کے حوالے کر دیتے ہین، زمانہ کے گذرنے کے ساتھ ساتھ شہر کے تمام باشندے ازکار رفتہ اور حکومت کے لئے بے کار ہو جاتے ہین اور حکومت شہر کی حفاظت، اور باشندون کی معاش کی کفالت کے لئے اجنبیون کو ملازم رکھنے پر مجبور ہو جاتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سلطنت پر زوال آجاتا ہے، اور تمدن ختم ہو جاتا ہے[1]،

ابن خلدون دوسرے اسباب کا بھی پتہ لگاتا ہے جو عیش پرستی کے ساتھ انتہائی زوال تک پہنچانے مین مؤثر ہوتے ہین، تمدنی زندگی یہ چاہتی ہے کہ جن مصنوعی قواعد کو اکثر ایک مستبد بادشاہ بناتا ہے ان کے سامنے رعایا سرِ تسلیم خم کرے لیکن رعایا ان کے سامنے صرف خوف سے سرِ تسلیم خم کرتی ہے ان کو اپنا فرض نہین سمجھتی اس موقع پر ابن خلدون پھر خلافت کے زوال پر افسوس ظاہر کرتا ہے جو حکومت کی اعلیٰ مثال اور ایک ایسا منفردانہ نظام تھی جو سلطنت پر انصاف کے منطبق کرنے کا کفیل تھا،

ایک طرف سے خوف، دوسری طرف سے حرص لوگون کے دلون مین بہت سے رذائلِ اخلاق مثلاً فریب، جھوٹ، اور تلون وغیرہ پیدا کر دیتی ہے اور ان مین ہر بد اخلاقی حکومت کی حفاظت کے شکنجے سے نکلنے اور غیر کے ملک پر اقتدار و تسلط حاصل کرنے مین مدد دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے بدویانہ زندگی تمدنی زندگی سے بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے،

جب تمدن انتہائی درجہ کو پہنچ جاتا ہے اور زوال کے مختلف اسباب اپنا کام کرنے لگتے ہین تو افراد کی خود غرضی انتہائی درجہ تک پہنچ جاتی ہے، اب ایک طرف

[1] المقدمہ ص ۳۱۰ اور اسکے بعد،

حکومت اور رعایا مین، دوسری طرف خود رعایا کے افراد مین باہم عام بے اعتمادی پیدا ہو جاتی ہے اور مجتمع اپنی مستحکم وحدت کو ضائع کر دیتا ہے' اس لئے اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو وہ گھل جاتا ہے، اور ایک فاتح کے غلبہ کا آسان نشانہ بن جاتا ہے، یا آہستہ آہستہ فنا ہو جاتا ہے[1]،

ابن خلدون اپنے مقدمہ کے دونون اخیر حصّون مین تمدنی زندگی کے متعلق ان عام رایون کے بیان کرنے کے بعد، فنون پر، پھر علوم پر جو تمدن کے نتائج مین بحث کر کے اس زندگی کے اجزار کی تحلیل کرنا چاہتا ہے،

[1] المقدمہ صفحہ ۳۱۰ اور اس کے بعد،

نویں فصل ۹

وسائلِ کسب

"معاش کے طریقے"

(۱) قدرتی ذرائعِ آمدنی سے فائدہ حاصل کرنا (۲) زراعت (۳) تجارت،

(۴) صنعت ۔

تمدنی اور بدویانہ زندگی مین جو چیز ما بہ الامتیاز اور ما بہ الافتراق ہے وہ یہ ہے کہ تمدنی زندگی کا اکثر حصہ — گو کل نہین — انسان کے عمل کا نتیجہ ہے۔ بدوٗون کیلئے جو قدرتی چیزین ضروری ہین وہ اسی کو صرف کرتے ہین، اور اس مین بہت زیادہ محنت صرف نہین کرتے، اسی لئے ارسطو ان کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ "کاہل قوم" ہین یا وہ یہ کہتا ہے کہ وہ لوگ شکار اور لوٹ مار پر زندگی بسر کرتے ہین[1] ایسا متواتر کام نہین کرتے جو ان کی زندگی کا کفیل ہو، حالانکہ متمدن گروہ پہلے پیداوار کے قدرتی ذرائع سے فائدہ اٹھانے پر مجبور رہتا ہے، پھر ان سے جو کچھ پیدا کرتا ہے ان کو ایسی شکلون مین ڈھالتا ہے جو ان کی ضروریات کے مناسب ہون، اسلئے

[1] السیاستہ، پہلی کتاب — تیسری فصل،

یہ ضروری ہے کہ ہم کسب کے ان مختلف ذرائع کی تشریح کرین جو تمدنی زندگی مین استعمال کئے جاتے ہین، اس موضوع پر ابن خلدون بھی ارسطو ہی کی طرح بحث کرتا ہے، لیکن یونانی فلسفی جس چیز کی شرح بہت زیادہ اختصار، تدبر اور ترتیب کے ساتھ کرتا ہے، اس کی شرح ابن خلدون نہایت طوالت اور غیر ضروری تفصیلات کے ساتھ کرتا ہے اور یہ ایک حیثیت سے تو دونون کے ذہنون کے اختلاف کا نتیجہ ہے، پہلا تو ہر چیز سے پہلے منطقی ہے اور دوسرا ایک ہی وقت مین غیر محدود چیزون پر نظر ڈالتا ہے جو اکثر صحیح ہوتی ہین لیکن وہ ان کو مرتب اور منظم نہین کر سکتا اور دوسری حیثیت سے اس بات کا نتیجہ ہے کہ اہل عرب نے کبھی اقتصاد سیاسی یا اقتصاد منزلی کا گہرا مطالعہ نہین کیا،

لیکن ابن خلدون نے اپنے موضوع پر ترتیب کے ساتھ بحث نہین کی اور اس مین اس دقت نظری اور تعمق کو ظاہر نہین کیا جس کو اپنے مقدمہ کے پہلے حصّہ مین ظاہر کیا تھا اس لئے وہ درحقیقت ہمارے لئے بہت زیادہ اہمیت نہین رکھتا، البتہ ہماری بحث مین جو چیز اہم ہے وہ یہ ہے کہ ابن خلدون نے ان مظاہر اجتماعیہ کی جن کو صنعت اور علوم و فنون کی پیدایش اور ترقی پیدا کرتی ہے ایسی شرح کرنے کی ضرورت کا پورا احساس کیا جس سے ہم اجتماعی زندگی کو سمجھ سکتے ہین، ابن خلدون کی لذیذ محنت اس بات کی مستحق ہے کہ ہم اس پر توجہ کرین کیونکہ ہم ابن خلدون پر اس حیثیت سے بحث نہین کرتے کہ وہ علوم و فنون کا مورخ ہے، بلکہ اس فلسفی سے بحث کرتے ہین جو مجتمع کے کل مظاہر اور کل نتائج پر بحث کرتا ہے،

(۱)

ارسطو اور ابن خلدون دونون انسان کو یہ حق دیتے ہین کہ وہ قدرتی چیزون سے فائدہ اٹھائے، اور ان مین ہر ایک اس کی وہی دلیل پیش کرتا ہے، جس کو دوسرا پیش کرتا ہے، البتہ ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ پہلے کی دلیل خالص فلسفیانہ ہے، اور دوسرا اپنی دلیل کا مدار دینی بنیاد پر رکھتا ہے، ارسطو کی نگاہ مین قدرت نے اور ابن خلدون کی نگاہ مین خدا نے زمین اور زمین کے تمام خزانون کو انسان کے فائدے کے لئے پیدا کیا ہے، اور قرآن مجید، سورج، چاند اور ستارون کا بھی اس پر اضافہ کرتا ہے،

ارسطو کہتا ہے "ضروری غذا کے حاصل کرنے کا یہ ذریعہ بلاشبہ ہر مخلوق کیلئے قدرت کا عطیہ ہے، نہ صرف اس کی پیدائش کے پہلے لحظہ سے بلکہ اسی طرح اس وقت تک کے لئے جب وہ پورا طاقتور ہو جاتا ہے ..... اس لئے بلاشبہ ہمارے لئے یہ اعتقاد رکھنا جائز ہے کہ نباتات حیوانات کے لئے اور حیوانات انسان کیلئے پیدا کئے گئے ہین، ان حیوانات مین جنکو پال سکتے ہین وہ اس کی خدمت اور غذا کے لئے مخصوص ہین، لیکن ان کا زیادہ تر حصہ (گو کل نہین) جو جنگلی ہے اس کی غذا وغیرہ جیسے لباس اور بہت سی مفید چیزون مین اس کے کام آتا ہے، اس لئے اگر قدرت نے کوئی چیز بے کار اور بلا مقصد نہین پیدا کی ہے تو لا محالہ اس نے ان تمام چیزون کو نوع بشری کے فائدے کے لئے پیدا کیا ہے[1]"

اور ابن خلدون کہتا ہے "خداوند تعالیٰ نے دنیا کی تمام چیزون کو انسان کیلئے

---

[1] السیاستہ - پہلی کتاب - تیسری فصل،

پیدا کیا ہے، اور اپنی کتاب کی بہت سی آیتون مین اس پر اس کا احسان جتایا ہے،
. . . دنیا اور دنیا کی کل چیزین انسان کے اقتدار مین ہین، کیونکہ خدا نے اس کو
اپنا خلیفہ بنایا ہے[1]" مسلمانون مین صرف ابوالعلا معری نے انسان کے خلاف
حیوانات اور نباتات کی جانب سے مدافعت کی ہے، وہ انسان کی طرف مخاطب
ہو کر کہتا ہے "جس چیز کی نسبت تمھارا اعتقاد ہے کہ وہ تمھاری حلال ملک ہے،
وہ درحقیقت تمھاری نہین ہے، تم حیوان پر صرف ظلم و جور سے اپنی حکومت قائم
کرتے ہو، کیا تمھارا یہ اعتقاد ہے کہ شہد کی مکھی اپنا شہد اس لئے بناتی ہے کہ تم اسکو
ہدیۃً بھیجو، وہ خود اپنے لئے یہ مشقت برداشت کرتی ہے[2]" جب تک انسان دنیا
کا آقا رہے گا وہ جس طرح چاہے اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، بشرطیکہ اپنے بھائیون
کے فوائد کو صدمہ نہ پہنچائے اور وہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے تمام ذرائع کو کام
مین لا سکتا ہے، لیکن ان ذرائع کی دو قسمین ہین، قدرتی اور اصطلاحی، پہلے ذرائع
سے جنگلی آدمی کام لیتے ہین اور وہ تمدن سے پیدا نہین ہوتے، ان کی ایجاد اور ترقی
تو تمدن کے ظلِ عاطفت مین ہوتی ہے، لیکن وہ تمدن کے بنائے ہوے نہین ہوتے،

اگرچہ ارسطو اور ابن خلدون دونون متفقہ طور پر انسان کو قدرت سے فائدہ
اٹھانے کا حق دیتے ہین تاہم اپنے بنیادی اصول کی تطبیق مین دونون مختلف ہین،
ارسطو غلامی کو قائم رکھتا ہے اور اس کو جائز قرار دیتا ہے، اور یہ خیال ظاہر کرتا ہے
کہ کچھ لوگ آزاد زندگی بسر کرنے کے لئے اور کچھ لوگ غلام بننے کے لئے پیدا کئے گئے
ہین، اس بنا پر پہلی قسم کے لوگون کو دوسری قسم کے لوگون سے خدمت لینے کا حق حاصل ہے

[1] المقدمہ صفحہ ۲۱۰ [2] مترجم نے حاشیہ میں اس کے چند اشعار سے استدلال کیا ہے جنکو ہم نے حذف کر دیا ہے

لیکن ابن خلدون غلامی کو قائم نہین رکھتا، البتہ مذہب نے اس کی اجازت دی ہے اپنی دلیل کی بنا پر اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان کی غلامی کسب کا قدرتی ذریعہ نہین ہے، بلکہ وہ صرف عارضی ذریعہ ہے، وہ کہتا ہے کہ انسان فطرۃً آزاد ہے[1] اور مجتمع مین انصاف کے پھیلنے اور ترقی کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اجتماع کا پہلا مقصد اس آزادی کی ضمانت اور شرف بشری کا احترام ہو، یہ وہ شرف ہے جس کو انسان نے اس خدا سے حاصل کیا ہے جس نے اس کو اپنی زمین کا خلیفہ بنایا ہے باایہمہ ابن خلدون غلامی پر صراحت کیساتھ اعتراض نہین کرتا تاکہ مسلمان برہم نہ ہو جائین بلکہ صرف اس قدر کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ آقا کی خدمت کرنا ایک ذلت ہے اور جس بہادر کے دل مین ذرہ برابر بھی خودداری ہوگی وہ اس ذریعہ سے اپنی معاش حاصل کرنے پر کبھی راضی نہ ہوگا،

اسی طرح جنگ کے مسئلہ مین بھی دونون متفق نہین ہین، ارسطو جنگ کو کسب کے قدرتی ذرائع مین شمار کرتا ہے، لیکن ابن خلدون جنگ اور سپہ سالاری کا شمار ان ذرائع مین نہین کرتا اور اس کا سبب بھی بعینہ وہی ہے یعنی خداوند تعالیٰ نے کچھ لوگون کو ریاست اور حکومت کے لئے اور دوسرے لوگون کو فرمانبرداری اور اطاعت کے لئے نہین پیدا کیا ہے اور سچ بات تو یہ ہے کہ انسانیت اور اس کے حقوق کا خیال ابن خلدون کے یہان ارسطو کے خیال سے بہت زیادہ ترقی یافتہ ہے،

کسب کے ذرائع اور انسان کی بدویانہ اور شہری زندگی کے درمیان ایک مضبوط

---

[1] ہم کو ابن خلدون کی اس تصریح سے بہت زیادہ متحیر نہین ہونا چاہئے کیونکہ یہ خلافت کی اسلامی سیاست کا اصول ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے ایک عامل کے استبداد کو تسلیم نہین کیا اور فرمایا "تم نے لوگوں کو کب غلام بنا لیا، حالانکہ ان کی ماؤن نے ان کو آزاد جنا تھا"

تعلق ہے، یہ ذرائع بدویانہ زندگی مین زیادہ تر محدود ہوتے ہین، لیکن شہری زندگی مین پیچیدہ اور زیادہ ہو جاتے ہین، ان کی پیچیدگی اس قدر بڑھ جاتی ہے، کہ وہ حقیقی فن بنجاتے ہین جن کی تعلیم و مشق کے لئے ایک طویل مدت تک اساتذہ کی نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے، اس معاملہ مین شہری زندگی کی ایک مصنوعی خصوصیت ہے یعنی خود انسان اسکو پیدا کرتا ہے، خود اس سے کام لیتا ہے اور خود اس کو ترقی دیتا ہے،

(۲)

ابن خلدون کے خیال مین کسب کا پہلا قدرتی ذریعہ صرف زراعت ہے اور یہ ایک ایسا پیشہ ہے جس مین قبیلہ اس وقت مشغول ہوتا ہے، جب وہ ایک جگہ قیام کرتا ہے، وہ انسان کا قدیم ترین پیشہ بھی ہے کیونکہ وہ فطرت سے بہت زیادہ قریب ہے، اسی لئے عوام کا اعتقاد ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے زراعت کے پیشہ کو پیدا کیا،

ابن خلدون کہتا ہے کہ وہ نہایت سادہ ذریعہ ہے کیونکہ اس کے لئے علم اور تعلیم کی ضرورت نہین ہوتی البتہ وہ ترتیب علوم ہی کے درمیان زراعت کا بھی ذکر کرتا ہے، لیکن جو کتابین زراعت سے تعلق رکھتی ہین وہ صرف علما، کے نزدیک اہمیت رکھتی ہین، حالانکہ وہ زراعت کا کام بالکل نہین کرتے اور کھیتی کرنے والے خواہ ابن خلدون کے زمانہ مین ہون خواہ ہمارے زمانہ مین ہون، قواعد علمیہ کی پابندی نہین کرتے، بلکہ وہ صرف اُن تجربون کے مطابق زمین کی کاشت کرتے ہین جو عام طور پر معلوم ہین اور سالہا سال سے ان کی روایت ہوتی چلی آئی ہے، مجتمع زراعت کے بغیر زندگی نہین بسر کرسکتا، کیونکہ ہر چیز سے پہلے وہ انسان اور حیوان کی ضروری غذاؤن

کی پیداوار کا ذریعہ ہے اس کے ساتھ اور تمام ذرائعِ آمدنی سے اس کی پیداوار سب سے زیادہ ہوتی ہے اور اس مین سب سے کم تکلیف برداشت کرنی پڑتی ہے[1] اور جس طرح وہ کاشتکارون کا ذریعۂ آمدنی ہے اسی طرح حکومت کا ذریعۂ آمدنی بھی ہے کیونکہ ٹکس کا زیادہ تر حصّہ مزروعہ زمینون اوران کی پیداوارون پر لگایا جاتا ہے اس لئے جو حکومت اپنی اور اپنی رعایا کی فوز و فلاح کی ذمہ دار ہونا چاہتی ہے اس کا فرض ہے کہ کاشتکارون کی حوصلہ افزائی کرے،

لیکن زراعت، زراعت کرنے والون کی ذلت کا بھی سبب ہوتی ہے، اور جنگی قابلیت کو نقصان پہنچاتی ہے، ابن خلدون نے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک دن جب رسول اللہ صلعم نے اہل مدینہ مین سے ایک شخص کے پاس ہل دیکھا تو فرمایا " یہ جس قوم کے گھر مین آیا اس مین لازمی طور پر ذلت آئی[2] اس نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ کاشتکار ٹکس دینے پر مجبور کیا جاتا ہے، لیکن اس حدیث کی صحت پر ہم کس قدر اعتقاد رکھ سکتے ہین؟ ابن خلدون نے اس کے متعلق کچھ نہین لکھا لیکن بخاری جنھون نے یہ حدیث روایت کی ہے — کے تمام نقاد متفق ہین کہ وہ بعض غلطیون سے محفوظ نہین ہے، اس کے علاوہ صرف کاشتکار ہی ٹکس نہین ادا کرتا، کیونکہ تاجر بلکہ ایک معمولی آدمی بھی جو کچھ دولت رکھتا ہے ٹکس ادا کرتا ہے،

لیکن زراعت کی پیداوار اس سے زیادہ ہوتی ہے جتنا کاشتکار صرف کرتے ہین، اس کے علاوہ کاشتکارون کی بہت سی ضرورتین ایسی ہوتی ہین جن کو زراعت

---

[1] ابن خلدون کی رائے میں زراعت کھیتی باڑی، اسی طرح پالو جانوروں کی پرورش، اور جنگلوں سے فائدہ اٹھانے پر مشتمل ہے (مقدمہ صفحہ ۳۲۰) [2] المقدمہ صفحہ ۳۲۹،

پورا نہین کر سکتی اس لئے وہ اپنی فاضل پیداوار کے بدلہ مین بعض دوسری چیزین لیتے ہین، اور یہین سے تجارت پیدا ہوتی ہے، جو ابن خلدون کی رائے مین کسب کا ایک قدرتی ذریعہ ہے،

(۳)

ابن خلدون تجارت پر عمیق بحث نہین کرتا اور اسکی تاریخ اس ذہانت اور تفصیل کیساتھ بیان نہین کرتا جیسا کہ مونتسکیو نے بیان کیا ہے اور اس کا سبب معمولی ہے اور وہ یہ کہ وہ اس تاریخ سے ناواقف تھا اور نیز اس لئے کہ تجارت اس کے زمانہ مین اور اس کے شہر مین وہی پرانی شکل پر قائم تھی اور دور جدید مین اس نے جو وسعت اور پیچیدگی حاصل کر لی ہے اس وقت تک وہ اس درجہ تک نہین پہنچی تھی یا یہ کہ رومن دنیا مین اس نے جس درجہ تک پہنچنا شروع کیا تھا وہ اس سے بھی محروم تھی، ابن خلدون تجارتی کمپنی سے بھی ناواقف تھا، کیونکہ جیسا کہ تاریخ بتاتی ہے، یہ یقینی طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ عالم اسلامی مین تجارتی جماعتین کبھی نہین پائی گئین بلکہ وہ آج بھی اپنے دور پیدایش مین ہین،

لیکن اس کے ساتھ ابن خلدون نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تجارت کی پہلی شکل ضروری سامانون کا باہمی تبادلہ تھا اور نقد کے ساتھ ان سامانون کی خرید وفروخت اس کے بعد ہوئی اور وہ اس مناسبت سے مسلمانون کے یہان سکے کی تاریخ تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے اور سچائی کے ساتھ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ مسلمانون نے سکے کا نظام ایرانیون اور یونانیون کے یہان سے اپنے یہان منتقل کیا اور انھون نے پہلی صدی ہجری کے آخر مین جب وہ یونانی اور ایرانی تمدن سے واقف ہوئے

سکہ ڈھالنا شروع کیا اور جب نقدی کا روبار کا دستور شروع ہوتا ہے تو انسان صرف
اسی پر قناعت نہین کرتا کہ وہ اسی قدر نقدی حاصل کرلے جو صرف اس چیز کی قیمت
کے برابر ہو جو بیچی جاتی ہے، بلکہ وہ اس چیز مین تصرف کرکے اس سے فائدہ بھی حاصل
کرنا چاہتا ہے اور تجارت مین یہ ایک عظیم الشان انقلاب ہے، کیونکہ تجارت
درحقیقت صرف یہ ضرورت پوری نہین کرتی کہ وہ چیز حاصل کیجائے جو زندگی
کے لئے ضروری ہے بلکہ وہ دولت حاصل کرنے کی خواہش کو بھی پورا کرتی ہے،

اس وقت تجارت ایک فن بنجاتی ہے اور ابن خلدون ماہرین تجارت سے
اس کی یہ تعریف نقل کرتا ہے " فن تجارت کے معنی یہ ہین کہ تھوڑی سی قیمت پر خریدا
جائے اور زیادہ قیمت پر فروخت کیا جائے " ایسی حالت مین جو تاجر اپنے فوائد کا
حریص ہے اس کو چاہئے کہ شہر مین صرف وہی سامان لائے جو عام طور پر تمام باشندون
کے لئے مفید ہو، اور چھوٹے شہر مین جہان عیش پرستی کی ضرورتین محدود ہوتی ہین،
تاجر کو خاص طور پر ضروری سامان فروخت کرنا چاہئے، اسی طرح دور اندیش تاجر
کو بازار کو دیکھتے رہنا چاہئے تاکہ وہ بیچنے کا بہترین وقت انتخاب کرسکے ورنہ وہ اپنے
آپ کو تباہ کردے گا،

ابن خلدون یہ خیال بھی ظاہر کرتا ہے کہ تجارت کی دو قسمین ہین، ایک تو وہ تجارت
جس کو تاجر ملک کے اندر کرتے ہین اور دوسری وہ جو ملک کے باہر کرتے ہین، اس
مناسبت سے وہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو چیزین دور دراز ملکون سے لائی جاتی
ہین، ان کی قیمتین لازمی طور پر اس شہر کی چیزون کی قیمتوں سے جہان یہ چیزیں لائی
جاتی ہین گران ہوتی ہین، کیونکہ تاجران سامانوں کی اصلی قیمت پر اپنے سفرون کے

مصارف اور اپنی محنت کے معاوضہ کا بھی اضافہ کر لیتے ہین، وہ اس کی مثال مین ان سامانون کو پیش کرتا ہے جو سوڈان سے مراکش مین لائے جاتے ہین یا مراکش سے سوڈان مین لیجائے جاتے ہین اور ان کا مقابلہ ان سامانون کی قیمتون سے کرتا ہے، جو ان کی پیداوار کے مقامات پر ہوتی ہین،

اسی طرح جو شخص اس کے زمانہ کی سیاست اور اخلاق کی تاریخ سے واقف ہونا چاہتا ہے اس کے لئے ابن خلدون صحیح نظریئے پیش کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ تاجر کیلئے فائدہ سے بہرہ اندوز ہونا مطلقاً ممکن نہین ہے، بلکہ اس کو یہ فائدہ حکومت کی قوی ضمانت سے حاصل کرنا چاہیئے، کیونکہ دو خطرے اس کو ہمیشہ دھمکی دیتے رہتے ہین، ایک تو یہ کہ اکثر خریدار متدین نہین ہوتے، اور جب تاجران کے ہاتھ ادھار فروخت کرتا ہے تو اپنا حق ایک طویل زمانہ کے بعد اور تقاضا کرنے پر پاتا ہے، اس کے لئے خود قاضیوں یا بڑے بڑے عہدہ دارون کی خدمت مین ہدایا پیش کر کے یا خوشامد کر کے ان سے دوستی کرنی پڑتی ہے، دوسرے یہ کہ خود حکومت تاجرون کی دولت کی حریص ہوتی ہے اور کسی دلیل سے اس کے لوٹنے سے باز نہین آتی، اس مصیبت سے بچنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ پایۂ تخت کے ایک ہوشیار آدمی یا کسی بڑے عہدہ دار کے اثر کا اعتماد حاصل کیا جائے،

یہ ان اسباب مین سے جن سے ابن خلدون نے بعینہ وہی نتیجہ نکالا ہے جو مونتسکیو نے نکالا ہے، ایک سبب ہے، یعنی یہ کہ تجارت اخلاق کو خراب کر دیتی ہے[1]، ایک

---

[1] روح القوانین — بیسوین کتاب - پہلی فصل: "ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تجارت کے قوانین خود اس وجہ سے جس سے وہ اخلاق کو خراب کرتے ہیں، اخلاق کو بہتر بھی بناتے ہیں، اس لئے تجارت پاکیزہ اخلاق کی اصلاح

دوسرا سبب اور بھی ہے اور وہ یہ کہ تجارت حرص کے مادہ کو بہت زیادہ برانگیختہ کرتی ہے اور تاجر کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ چالبازی اور ان ذرائع سے فائدہ حاصل کرے جن مین اکثر کی اخلاق اور مذہب مخالفت کرتے ہین، بانیہمہ **مونتسکیو** کی طرح ابن خلدون کا بھی یہ خیال ہے کہ سخت اخلاق کے نرم کرنے مین تجارت کا عمدہ اثر پڑتا ہے۔

لیکن ابن خلدون کا یہ فیصلہ عام نہین ہے، وہ کہتا ہے کہ بہت سے تاجر ایسے بھی ہوتے ہین کہ اپنی دولت کی کثرت اور اپنی وجاہت کی وجہ سے خود تجارت نہین کرتے بلکہ اس کو آزاد شدہ غلامون اور نوکرون کے سپرد کر دیتے ہین اور اس طریقہ سے اس خرابی سے بچ جاتے ہین جو اس پیشہ کو لاحق ہو جاتی ہے[1]،

ابن خلدون احتکار[2] (یعنی گران فروشی کے وقت کے انتظار مین غلہ وغیرہ کو روک رکھنا) کی مذمت کرتا ہے کیونکہ وہ خریدارون اور خود تاجرون کے فوائد کے لئے مضر ہے، وہ تجار سے متعلق ایک لذیذ توضیح پیش کرتا ہے جس سے اس کی ذہنیت معلوم ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ ان خریدارون کی روحین جو معمولی چیز کی قیمت بہت زیادہ دیتے ہین ان قیمتون سے لگاؤ رکھتی ہین اس لئے تاجر کو بھی اس کے فائدے سے برکت نہین ہوتی[3]، اور یہ بھی مادی زندگی مین روح کی مخفی تاثیرات مین سے ایک تاثیر ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۲) کرتی ہے ...... الخ" دوسری فصل میں ہے، "جن شہروں کے لوگ صرف تجارت کی روح سے متاثر ہیں ان میں ہم نے دیکھا کہ تبادلہ تمام انسانی اعمال اور تمام اخلاقی فضائل کو شامل ہو جاتا ہے اور معمولی سے معمولی مسائل جنکی انسانیت خواستگار ہوتی ہے مال کے بدلے پورے کئے جاتے ہیں [1] المقدمہ صفحہ ۳۳۱،

[2] و [3] ایضاً ص ۳۳۲،

(۴)

کسبِ معاش کا تیسرا ذریعہ صنعت ہے اور اس سے چند فن اور چند پیشے مراد ہین، جن مین بعض بدویانہ زندگی مین بھی پائے جاتے ہین، کیونکہ وہ ضروری حاجتون کو پورا کرتے ہین، مثلاً کپڑا بننے کا پیشہ، لیکن بعض دوسرے پیشے صرف تمدنی زندگی مین پائے جاتے ہین جو اسی زندگی کا نتیجہ ہین، مثلاً گرمی اور سردی سے بچنے کی ضرورت ایک بدو کو بھی ہے اس لئے وہ ان کا محتاج ہے، لیکن اس کی موٹی جھوٹی زندگی اور دائمی بادیہ گردی اس کو امراض سے محفوظ رکھتی ہین، اس لئے برخلاف اہل شہر کے اس کو اطبار کی ضرورت نہین ہوتی، تمدن ایسے نئے پیشے بھی پیدا کر دیتا ہے جو افراد مین ایک ایسی خواہش پیدا کر دیتے ہین جس سے روزی کمانے کے علاوہ اور چیزون کے متعلق بھی وہ غور و فکر کرنے لگتے ہین، اس خیال سے وہ ان پیشون کی ترقی دینے کے لئے عمل کرنے لگتے ہین، غرض جس قدر تمدن ترقی کرتا ہے، نئی نئی ضرورتین پیدا کرتا ہے اور ان کے پورا کرنے کے لئے پیشے بھی پیدا کرتا ہے۔ جو مختلف پیشے شہرون مین مشہور ہین، ابن خلدون ان کی تعداد تفصیل کے ساتھ گنا تا ہے اور مفصل طور پر ہر ایک کی شرح کرتا ہے لیکن اس معاملہ مین اس نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ اگرچہ بعض اوقات ایسی لذیذ تفصیلات پر مشتمل ہوتا ہے جو مورخین کے لئے مفید ہوتی ہین تاہم ان مین ہر ایک کی تحلیل کرنا تکلیف دہ ہے،

دسویں فصل[1]

علوم

(۱) یہ بحث کہ علوم کا وجود ایک اجتماعی منظر ہے (۲) علوم کی ترتیب

(۳) عقلی تربیت

ابن خلدون کے نقادون مین پروفیسر **فلنٹ** وغیرہ نے مقدمہ کے چھٹے حصہ پر اس وجہ سے بحث نہین کرنی چاہی کہ اس حصہ کا فائدہ جو کچھ بھی ہو لیکن وہ خاص طور پر اس شخص کے لئے اہمیت رکھتا ہے جو اہل عرب کے علوم وآداب کی تاریخ پر بحث کرنا چاہتا ہے،

اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ اخیر فصلین ابتداے اسلام سے لے کر آٹھوین صدی تک اہل عرب کے علوم وآداب کی مکمل تاریخ پر مشتمل ہین اور اس حیثیت سے یہ ابن خلدون کی ایک نئی جدت طرازی ہے کیونکہ وہ پہلا مسلمان ہے جس نے مسلمانوں کی ادبی اور عقلی تحریک کی تاریخ تقریبًا جدید طریقہ پر لکھی ہے' اس سے پہلے کے مصنف صرف ایسی جامع کتابون کے لکھنے پر قناعت کرتے تھے جن مین علوم مین سے کسی علم کی شاخ کے مشہور علماء کا یا عام طور پر تمام علماء اور تمام آداب کا ذکر ہوتا تھا، ان فہرستون مین سب سے زیادہ مشہور فہرست ابن ندیم ہے جو چوتھی صدی مین لکھی گئی، ان مصنفین

نے ایک خاص علم کی بھی تاریخ لکھی ہے بالخصوص خیالات اور مذاہبِ فلسفیہ کلامیہ کی تاریخ۔

لیکن ان مین کسی نے متداول علوم پر اس حیثیت سے نگاہ نہین ڈالی کہ ہر ایک بذاتِ خود بحث کے قابل ہے اور اس حیثیت سے ابن خلدون جدید زمانہ کے مورخین آداب سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے، بلکہ ان سے اس قدر مشابہ ہے کہ اس زمانہ مین مصر مین تاریخ آداب کے جو اسکول ہین وہ اس کو ہمیشہ ایک نمونہ بناتے ہین اور اس کو سب سے زیادہ قابلِ اعتماد ماخذ جس کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے سمجھتے ہین، اگرچہ یہ افسوس ہے کہ ابن خلدون کے اجتماعی فلسفہ مین اس کے شاگرد نہین ہین، تاہم مسلمانون کے آداب کی تاریخ کے انقلاب بلکہ اس کے وجود پر بھی مقدمہ کے اخیر حصّہ کا بہت بڑا اثر پڑا ہے، اور اگر وہ نہ ہوتا تو ترکی مورخ حاجی خلیفہ (المتوفی ۱۶۵۸م) اپنی جامع کتاب نہ لکھ سکتا[1] جو مشرق اور مغرب دونون جگہ برابر صحیح طور پر ایک بڑی فہرست خیال کی جاتی ہے۔

(۱)

لیکن اگر یہ صحیح ہے کہ مقدمہ کا چھٹا حصّہ مجموعی طور پر فلسفہ اجتماعیہ اس لفظ کے معنی مین نہین ہے، تاہم وہ اس کے ساتھ ایسی رایون پر مشتمل ہے جو فلسفہ اجتماعیہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہین اور ابن خلدون کا کوئی نقاد جو اس حیثیت سے اس پر تنقید کرنا چاہتا ہے جو ہمارے پیش نظر ہے اس کو نظر انداز نہین کر سکتا۔ ابن خلدون زیادہ تر اسلامی گروہ کی ادبی اور علمی تاریخ کی تفصیل اسی اثر سے متاثر ہو کر کرتا ہے، جس سے

[1] یعنی کشف الظنون فی اسمار الکتب و الفنون،

مونتسکیو نے "روح القوانین" کی اخیر دو کتابون مین اہل فرنگ کے یہان جاگیرون کی تاریخ پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اور دونون نے اس بحث پر — جو اضافی سمجھا جاتا ہے — اس لئے بحث کی ہے کہ وہ حقیقت مین اس موضوع کا جزو ہے جو انکے پیش نظر ہے اس لئے ابن خلدون کو علم مین ایک ایسا اجتماعی مظہر نظر آتا ہے جس پر اسکو اسی طرح بحث کرنی چاہیئے جس طرح اس نے دوسرے اجتماعی مظاہر پر بحث کی ہے،

ابن خلدون اس خیال تک کیونکر پہنچا؟ وہ کہتا ہے کہ علم "فکر کی حرکت"[1] کا نتیجہ ہے اور باوجودیکہ فکر اصل مین انسان کے لئے خدا کا ایک عطیہ ہے تاکہ وہ حیوان سے ممتاز ہوجائے تاہم وہ اپنی انتہائی حدود تک صرف مجتمع مین وسعت حاصل کرسکتی ہے، کیونکہ اس کی وسعت کا اصلی سبب صرف مشق ہے، اور جیساکہ ہر ملکہ کی حالت ہے، یہ ضروری ہے کہ متعدد موضوعون مین متعدد بار فکر کی مشق کرائی جائے تاکہ وہ اپنی عمل کرنے والی شکل اختیار کرلے، لیکن فکر اپنی مشق کا میدان مجتمع ہی مین پاتی ہے اور جس طرح فکر اجتماعی زندگی پر موقوف ہے اسی طرح وہ صرف شہری زندگی مین پوری طور پر پختہ ہوتی ہے جہان تمدن پیچیدگی کے اعلیٰ درجہ تک پہنچ جاتا ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ انسان مین تین قسم کی سمجھ ہے:- ممیز جس سے وہ خاص خاص مسائل کی تمیز کرتا ہے، تجزی جسکو وہ زندگی کے معمولی طریقون پر منطبق کرتا ہے، مثلاً وہ عادتین جو افراد کے باہمی معاملہ سے تعلق رکھتی ہین، یہ دونون قسم کی سمجھ نہایت آسانی سے حاصل کیجاسکتی ہین، اور بدوون کی زندگی مین بھی پائی جاتی ہین، لیکن وہ شہری زندگی مین ترقی یافتہ اور منظم ہوجاتی ہین، تیسری نظری سمجھ جو افکار عامہ کے درمیان کے تعلقات کو مرتب کرتی ہے، اور انھی

[1] المقدمہ صفحہ ۳۵۰،

تعلقات سے وہ افکار عامہ پیدا کئے جاتے ہین جو مختلف علوم کو مرتب کرتے ہین لیکن سمجھ کی یہ قسم صرف شہری زندگی مین پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بعض وجوہ سے ان بعض مظاہر کا نتیجہ ہے جو شہری زندگی مین پیدا ہوتے ہین، غرض عمل کے لئے مجبور ہونا، تمدن کی پیچیدگی، اور وہ فراغت جو بعض لوگون کو شہری زندگی مین غور و فکر کے لئے مل جاتی ہے، یہ سب ایسے مظاہر ہین جو اس ملکہ کو" قوت سے فعل مین لاتے ہین"۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کسی خالص بدوی قبیلہ مین کسی پختہ علم کو کبھی نہین پاتے،

(۲)

ابن خلدون ان علوم کو دو قسمون مین مرتب اور منقسم کرتا ہے ایک تو علوم دینیہ (نقلیہ) جن کا مقصد عقیدہ کی شرح اور نظام فرائض وغیرہ کا قائم کرنا ہوتا ہے، دوسرے علوم فلسفیہ (طبیعیہ) جو طبیعۃ اور ما بعد الطبیعۃ مین انسانی غور و فکر کا نتیجہ ہین،

بحث و مطالعہ کی دونون قسمین ہر قوم کے لئے ضروری ہین، اور کوئی قوم دین اور کسی قدر فلسفۂ انسانیت سے بے نیاز نہین ہوسکتی لیکن خاص خاص حالات سے علوم دینیہ نے مسلمانون کے یہان ایسی عظیم الشان اہمیت حاصل کرلی جس کو وہ دوسری قومون مین نہ حاصل کرسکے، قرآن و حدیث عربی زبان مین ہین جنکا ترجمہ بالخصوص قرآن کا ممکن نہین، اور ہر مسلمان کا یہ فرض ہے کہ ان دونون کو انھی کے الفاظ مین پڑھے، اس کے سوا اسلام پوری انسانی زندگی کو خواہ روحانی ہو یا مادی مشتمل ہے اور اسی سے قوانین کا اخذ کرنا ضروری ہے، حالانکہ دوسری قومون کے دین صرف روحانی زندگی سے غرض رکھتے ہین، ابن خلدون کا یہ بھی خیال ہے کہ غیر عربی اسلامی گروہون نے قرآن مجید کا ترجمہ نہین کیا، لیکن رومان اور یونان نے جب نصرانیت

کو قبول کیا تو اپنی زبانون مین عہد قدیم اور عہد جدید کا ترجمہ کرلیا،

علوم دینیہ اور فلسفہ کو علوم اضافیہ کی مثلاً علوم دینیہ کے لئے نحو، لغت اور آداب کی اور فلسفہ کے لئے منطق کی ضرورت ہے، اس بنا پر علوم کی چار قسمین ہین، علوم دینیہ اور فلسفیہ کا تو ایک درجہ ہے، کیونکہ وہ مستقل بالذات ہین، لیکن علوم دینیہ کا درجہ اول ہے، کیونکہ وہ محفوظ ہے اور انسان کی حقیقی ضرورتین پورا کرتا ہے، اوران دونون قسمون کے علاوہ علوم اضافیہ کی قسمین ہین اور قدرتی طور پر علوم اضافیہ دینیہ دوسرے علوم پر ترجیح رکھتے ہین، ابن خلدون فلسفہ کے ساتھ وہی بیگانہ وشی کا معاملہ کرتا ہے جو اس کے مختلف آقاؤن نے کیا ہے، ہم کو یہ معلوم ہے کہ ان کی مہربانی سے بہرہ اندوز اوران کی خدمت سے فائدہ اٹھانے کے بعد اس نے ان کے چھوڑنے، ان کے ساتھ خیانت اور مدارات کرنے کا کس قدر دلیرانہ اقدام کیا، اسی طرح ہم اس کو دیکھتے ہین کہ مقدمہ کی ابتدا مین وہ فلسفیانہ اصول بالخصوص فلسفۂ مابعد الطبیعۃ کے اصول سے استدلال کرتا ہے تاکہ اپنے اکثر نظریات کو ثابت کرے، لیکن مقدمہ کے آخر مین وہ فلسفہ پر شدید نکتہ چینی کرتا ہے اور یہ اعلان کرتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہین، اور کہتا ہے کہ دین ہماری تمام ضروریات کو پورا کرتا ہے اور ہماری صحیح سعادت کا ضامن ہے، اس کے برخلاف فلسفہ ایک بےکار چیز ہے اور یہ خوف ہے کہ ہم کو سیدھے راستہ سے منحرف نہ کردے، پھر کہتا ہے کہ وہ صرف تشحیذ ذہن کے لئے مفید ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ ہم دین کے مطالعہ سے تبحر حاصل کرنے اور اس کے ذریعہ سے فلسفہ کے خطرات سے محفوظ رہنے سے پہلے اس کو نہ پڑھین تو کیا ابن خلدون نے فلسفہ کا صحیح اندازہ کیا ہے؟ ہمارا یہ اعتقاد نہین ہے کیونکہ صرف دین نے روح

بشری کے متعلق اس کے تمام نظریات مین اس کو مدد نہین دی ہے، حالانکہ یہ وہ نظریات
ہین جن سے اس نے ایک صحیح مذہب نکالا ہے، لیکن سحر اور کیمیا پر وہ جو بے خطا
نکتہ چینی کرتا ہے وہ صحیح ہے، اس کا اعتقاد ہے کہ سحر حقیقی علم ہے کیونکہ وہ انسان کی
روحانی طاقت کا نتیجہ ہے جس کی شرح اس نے مقدمہ کے متعدد مقامات مین کی ہے
لیکن کیمیا کو وہ بالکل باطل خیال کرتا ہے کیونکہ اس کو اس روحانی طاقت سے کوئی
تعلّق نہین،

(۳)

چونکہ تمدن انسان کے عمل کا نتیجہ ہے اور انسان جب تک اس مجتمع کی عادتون
کا خوگر نہ ہو جائے جس مین وہ پیدا ہوا ہے اور جب تک تمام علوم و فنون یا کم از کم
ان مین بعض سے واقف نہ ہو جائے وہ اس تمدن مین زندگی بسر کرنے سے عاجز
ہے، اس لئے یہ ضروری ہے کہ انسان بچپن ہی سے اس پیچدار زندگی کی تعلیم حاصل
کرے اور بچہ کے لئے ایک منظم تربیت کا وجود ایک اجتماعی مظہر ہے جو تمدنی زندگی
کے لئے مناسب ہے،

اس کے زمانہ مین مشرق و مغرب کے مسلمانون مین تربیت کے جو مختلف
طریقے جاری تھے، ابن خلدون ان کی شرح ایسی تفصیل اور ایسے مقابلون کے ساتھ
کرتا ہے جو مورخ کے لئے عمدہ معلومات بہم پہنچاتی ہین،

لیکن وہ ان طریقون کو ناکافی خیال کرتا ہے اور ایک نیا طریقہ پیش کرتا ہے
وہ افلاطون، ارسطو اور مونتسکیو کی طرح تربیت کا یہ مقصد نہین خیال کرتا کہ ایسے
افراد تیار کئے جائین جو بہترین حکومت کو مرتب کر سکین بلکہ اس کے مقصد کے متعلق

جدید تربیت کے اتھارٹی بالخصوص اسپنسر کا جو خیال ہے وہی خیال ابن خلدون کا بھی ہے یعنی یہ کہ ایسے اشخاص تیار کئے جائین جو زندگی کو اچھی طرح بسر کر سکین، یہی وجہ ہے کہ تربیت کے متعلق اس کا جو خیال ہے وہ اس مین اور نظام حکومت مین کوئی علاقہ پیدا کرنا نہین چاہتا وہ اپنے معاصرین کے طریقون پر نکتہ چینی کرتا ہے اور خصوصیت کے ساتھ اس سختی پر حملہ کرتا ہے جو بچون کی تربیت مین برتی جاتی ہے اسی طرح وہ ابتدائی تعلیم کے نصاب پر بھی حملہ کرتا ہے، کیونکہ اس مین کتابین بہت ہین اور وہ براخیال پیدا کرتی ہین،

وہ کہتا ہے کہ بہت زیادہ سختی خواہ باپ مان کی طرف سے ہو خواہ استادون کی طرف سے، بچے کے اخلاقی اور عقلی شرف کو صدمہ پہنچاتی ہے اور چونکہ انسان فطرۃً مختلف قسم کی تربیت حاصل کرنے پر مائل ہے اس لئے ہم اس میلان سے کیون نہ فائدہ اٹھائین اور بچے کو مختلف علوم وفنون کی جس کا وہ محتاج ہے کیون نہ تعلیم دین؟ سختی اول تو اس کو اپنے باپ مان، اساتذہ اور اپنے موضوعِ درس سے بغض رکھنے پرآمادہ کرتی ہے، پھر اس بات پر کہ وہ اس سختی سے بچنے کے لئے حیلہ ونفاق سے کام لے، سختی بڑے، آزاد اور باعمل اشخاص نہین پیدا کرتی بلکہ تنگ اور جاہل ذہن اور ذلیل وپست روحین پیدا کرتی ہے، کیا حکومت کی سختی کی برائی کافی نہین ہے؟ پھر ہم کیون اس پر ایسی برائی کا اضافہ کرین جو مقصود ہو اور انتظام کے ساتھ جاری کی جائے؟ لیکن ان موضوعون کی کثرت جو بچون کو پڑھائے جاتے ہین اور ان کا نظام اور ان کا طریقہ تو وہ عقلی ترقی کو صدمہ پہنچاتے ہین، کیونکہ اولاً تو وہ بچے کی قوت پر ظلم کرتے ہین، ثانیاً اس لئے کہ وہ اس کے عزم کو روک دیتے

ہین' ابن خلدون کہتا ہے کہ لغت کے درس کو ہر علم کی بنیاد ہونا چاہئے، لیکن یہ مقصد نہین ہے کہ نحو اور بلاغت کا درس نظری طور پر دیا جائے، بلکہ وہ درس مقصود ہے جس کا مقصد یہ ہو کہ بچے کو اس کی مشق ہو جائے کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکے اور جو کچھ مقصود ہو اور جو کچھ پڑھایا جائے اس کو سمجھ سکے،

نحو اور بلاغت ابن خلدون کی نگاہ مین اسپنسر کی نگاہ کی طرح ایک قسم کا فلسفۂ لغت ہین، اسی لئے ان کو بچہ کو اس وقت پڑھانا چاہئے جب وہ سنِ رشد کو پہنچ جائے،

ابن خلدون یہ نصیحت اس لئے کرتا ہے کہ اس نے بعض نحویون کو جو اس علم مین مہارت حاصل کر چکے تھے، دیکھا کہ وہ صحیح طریقہ پر اپنے مافی الضمیر کو ظاہر نہین کر سکتے تھے، لیکن بیان کی کوتاہی خیال کی کوتاہی نہین ہے ابن خلدون یہ بھی کہتا ہے کہ بچون کو صحیح طور پر غور و فکر کرنے کا خوگر بنانے کے لئے ہم کو منطق کا پڑھانا بھی بیکار ہے، کیونکہ منطق ملکہ مفکرہ (حرکت فکر) اور اس کے تعلیل کے طریقون کا ایک وصف ہے اور وہ اس ملکہ کی ایک قسم کی طبعی تاریخ ہے، اس لئے جب فکر اپنی پختگی کے درجہ کو پہنچ جائے تو بہتر یہ ہے کہ اس وقت یہ تاریخ پڑھائی جائے'

تمام اسلامی ممالک مین جو یہ رواج ہے کہ ہر تعلیم کی ابتدا مین قرآن مجید حفظ کرایا جاتا ہے اس کے جواز کی کوئی وجہ نہین، جو لوگ اس طریقہ کے قائل ہین ان کا خیال ہے کہ بچپن سے قرآن مجید کا حفظ شاگرد کو اس بات کا خوگر بنا دیتا ہے کہ وہ فصیح زبان مین لکھ سکے اور اس کو تمام بداخلاقیون سے محفوظ رکھتا ہے،

حالانکہ واقعہ ایسا نہین ہے، ہر شخص جانتا ہے کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور

ہم کو اس کی تقلید نہین کرنی چاہیئے، اس لئے لغت پر اس کا کوئی اثر نہین پڑ سکتا، رہا اس کا روحانی اثر تو وہ اس وقت زیادہ پڑ سکتا ہے، جب بچہ جو کچھ پڑھے اس کو سمجھ سکے، اس لئے وہ خود بچہ کے فائدہ اور قرآن مجید کی جلالت شان کے لئے اس کو ترجیح دیتا ہے کہ جب تک بچہ غور و فکر کے ایک درجہ معینہ تک نہ پہنچ جائے وہ اس درس کو شروع نہ کرے، ابن خلدون پہلا شخص نہین ہے جس نے اس رسم پر نکتہ چینی کی ہے بلکہ وہ قاضی ابوبکر بن عربی کی رائے کا ذکر کرتا ہے، اور اس سے اتفاق کرتا ہے لیکن وہ یہ کہتا ہے کہ" یہ دونون اس رسم کے بدلنے مین ناکامیاب رہے، کیونکہ رسم ایک مستبد بادشاہ ہے"

جن علوم کی تعلیم ضروری ہے ان کے متعلق ابن خلدون کی رائے یہ ہے کہ ان کو سب سے پہلے اصلی زبان مین پڑھانا چاہیئے کیونکہ اجنبی زبان کی تعلیم صرف نصف تعلیم ہے، اجنبی علماء جو عربی کی تعلیم دیتے ہین وہ مطلب کو اچھی طرح نہ اپنی اصلی زبان مین بیان کر سکتے ہین نہ عربی زبان مین، اس نے جس فصل مین فنون پر بحث کی ہے اس کی ابتدا مین یہ بیان کیا ہے کہ ایک ساتھ دو فنون مین مہارت نہین پیدا کی جا سکتی، اسی کے مطابق وہ کہتا ہے کہ دو زبانون مین بھی کافی مہارت نہین پیدا کی جا سکتی،

استاد کا یہ فرض ہے کہ علوم اضافیہ اور ان علوم مین جو بذات خود مقصود ہوتے ہین تفریق کرے اس لئے اس کا فرض ہے کہ علوم اضافیہ مین مہارت حاصل کرنے کے لئے وہ اپنے شاگردون کو مجبور نہ کرے، کیونکہ جو شاگرد مثلاً نحو مین مہارت حاصل کرنا چاہتا ہے وہ اپنی زندگی کو ختم کر دیتا ہے اور اپنے مقصد تک نہین پہنچتا، البتہ اس کو ایک حد تک بعض دوسرے علوم سے بھی واقفیت حاصل کرنا چاہیئے، ہمارا

مولف کہتا ہے کہ اپنے شاگردون کو علوم اضافیہ کے عام اور ضروری مبادی کی تعلیم دو لیکن اگر ان مین کوئی ان موضوعون مین سے کسی موضوع کا عالمِ خصوصی بننا چاہتا ہو تو اس کو بالکل چھوڑ دو کیونکہ تمھارا فرض علماے خصوصی کا تیار کرنا نہین ہے، بلکہ تمھارا فرض ایسے تلامذہ کا پیدا کرنا ہے جو عالم خصوصی ہو سکین،

کامیابی کے ساتھ اس مہم کے جاری رکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم فکر بشری کی حقیقت اور بچپن سے جوانی تک اس کے تغیر کا مطالعہ کرین اور اسی طریقہ سے ہم اس کے ساتھ چل سکتے ہین، اور ہماری راے مین بچون کی تعلیم کی ابتدا نہایت عام اور آسان ترین قواعد سے کرنی چاہئے، تاکہ اس ذریعہ سے وہ نہایت مشکل اور زیادہ پیچیدہ مسائل تک پہنچ سکین،

کیا یہ اخیر خیال ہم کو اس معاملہ مین پستالوزی کے خیال کی یاد نہین دلاتا؟ اس مین شبہہ نہین کہ ابن خلدون نے مسئلۂ تربیت کی بحث مین تعمق سے کام نہین لیا اور اس پر اس نے ضمنی بحث کی تاہم اس مختصر بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس بات کے سمجھنے مین کہ تربیت کو کیا ہونا چاہئے، اور نوجوانون کے ذہن کی اصلاح کی تنظیم مین وہ حیرت انگیز قابلیت رکھتا تھا، اس کے بعد ابن خلدون عربی لغت اور عربی آداب کی تاریخ پر بحث کرتا ہے اور اس بحث مین ایسے نتائج نکالتا ہے جو ان مستشرقین کی توجہ کے بہت زیادہ مستحق ہین جو اس موضوع پر بحث کرتے ہین، وہ جو خیالات عرب کے ان لہجون کے تعلقات کے متعلق جو شہرون اور جنگلون مین عام طور پر متداول ہین اور لغت قدیمہ کے درمیان اور مشرق و مغرب مین ــــ عربی شعر کے درمیان بہت زیادہ صحیح اور پختہ موازنہ اور اس کا یہ نظریہ کہ لغت عامہ کے لئے ایک خاص نحو،

ایک خاص بلاغت اور ہر وہ چیز جس سے ادبی حسن کی زینت ہوتی ہے موجود رہی یا کم ازکم اس کے لئے موجود ہونا چاہیے، اور عامیانہ زبانین قدیم زبان کے قدرتی تغیر کا نتیجہ ہین، یہ تمام خیالات ابن خلدون کو جدید دور کے علمار کی صف مین کھڑا کر دیتے ہین لیکن ان فصول پر بحث کرنا اور ان کی تحلیل کرنا ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے،

خاتمہ

ابن خلدون کہتا ہے "قریب ہے کہ ہم مقصد سے نکل جائین اور ہم نے یہ عزم کر لیا ہے کہ اس پہلی کتاب مین جو آبادی کی حقیقت اور اس کے عوارض پر ہے گفتگو کی باگ کو روک لین، ہم نے اس کے مسائل جس قدر کافی سمجھے پوری طور پر بیان کئے، غالباً ہمارے بعد کوئی ایسا شخص جسکو تائید الٰہی سے فکر صحیح اور علم ملا ہو پیدا ہوگا اور وہ اس کے مسائل اس سے زیادہ نکالے گا جتنا ہم نے لکھا ہے، کیونکہ کسی فن کے موجد کا فرض اس کے تمام مسائل کا جمع کرنا نہین ہے، اس کا صرف یہ فرض ہے کہ علم کے درجہ کی تعیین کر دے، اس کی فصلون اور ان کے مباحث کی نوعیت بیان کر دے، اس کے بعد متاخرین آہستہ آہستہ مسائل کو ملاتے جائین گے یہانتک کہ وہ مکمل ہو جائے گا، خدا جانتا ہے اور تم لوگ نہین جانتے"۔

اس عبارت کے ساتھ ابن خلدون اپنے مقدمہ کو ختم کرتا ہے، لیکن اس نے جس طریقہ کی بنیاد ڈالی اہل مشرق نے جیسا کہ **دی بوئیر** کا خیال ہے اس کی پیروی نہین کی، ترکی قوم کے اقتدار کو —— جس نے ابن خلدون کے زمانہ مین عالم اسلامی مین اپنی بنیاد مضبوط کرنا شروع کی —— اس سے ایک صدی پہلے مصر کی فتح سے انتہائی قوت حاصل ہو گئی اور ان فاتحین نے علوم و فنون کو اپنے راستہ مین پامال کر دیا۔

اوران کا قدم جہان پہنچا گوناگون جدت رکھنے والے تمدنِ اسلام کے نتائج زائل ہوگئے، اور میرے خیال مین عربی سلطنت کے زوال بالخصوص عربی علوم وآداب کے تنزل کا اصلی سبب یقینًا ترکی قوم کا غلبہ تھا،

اس غلبہ کے زمانہ مین آداب اور علوم اس کے مظالم سے بھاگ کر مصر مین پناہ گزین ہوے اور آٹھوین اور نوین صدی ہجری مین مصر کے آداب کی تاریخ اس کو نہایت روشن طور پر واضح کرتی ہے، ہم پر یہ اعتراض نہین کیا جاسکتا کہ اس زمانہ مین مصر کے بادشاہ ترک تھے، کیونکہ وہ جیسا کہ ہم نے پہلی فصل مین بیان کیا ہے قومیت مین تو ترک تھے لیکن تربیت وتہذیب مین مصری تھے، اس کے علاوہ مصری قوم اور اس کی صحیح ذہانت کے کامون پر بادشاہون کا اثر بہت کم پڑا تھا، بالخصوص ایسی حالت مین جب ہم اس کا موازنہ اس عظیم الشان اثر سے کرین جو مصری قوم نے اپنے فاتحون اور بادشاہون پر ڈالا تھا اور یہ ایک ایسا اثر ہے جو دو بڑی زندگی اور شخصیت کو نمایان کرتا ہے، اس کی دلیل پہلے تو مصر کی تاریخ مین موجود ہے، دوسری اس بات مین کہ مصر نے جب کسی علم، کسی فلسفہ، بلکہ کسی مذہب — بالخصوص عیسائیت کو — حاصل کیا تو اس کو اپنے سانچہ مین ڈھال لیا یا اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو اس کو مصری بنا لیا[۱]،

میرا اعتقاد ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ اگر عثمانی ترکون نے مصر مین عقلی حرکت کو ایک مدت دراز تک نہ روک دیا ہوتا[۲] تو مصری ذہن بجائے خود جدید دور مین یورپین ذہنون کے مشابہ ومناسب ہوتا اور تمدن کی عام ترقی مین اپنا حصہ حاصل کر لیتا بلکہ اسکو خود پیش کرتا، لیکن ترکون کا اقتدار اس ترقی کی راہ مین نہایت سخت سنگ راہ تھا، اس لئے

---

[۱] ہکو مدرسہ اسکندریہ کی جدت معلوم ہے [۲] ہکو ان ناسزا حرکات کو یاد رکھنا چاہئے جنکا ارتکاب سلیم نے اپنے آنے کے وقت کیا،

مصر سو گیا حالانکہ اس درمیان مین یورپ نے بڑے بڑے قدم آگے بڑھائے، اور وہ صرف بوناپارٹ کے مبارک حملون سے بیدار ہوا، پھر وہ اٹھا اوران یورپینون سے کشمکش پیدا کی جو اس کے استاد ہو گئے تھے، مین پورے یقین کے ساتھ اعتقاد رکھتا ہون کہ یورپ کا اثر جن مین سب سے آگے فرانس ہے مصری ذہن کی طرف اس کی پوری گذشتہ قوت اور تروتازگی کو واپس لائے گا،

ایسی حالت مین یہ کوئی حیرت انگیز بات نہین ہے کہ ابن خلدون کے اہم کام کو اس کے بعد کے لوگون مین ایسے اشخاص نہین ملے جو اس میں جدت اور تغیر پیدا کرتے یا اس کو مکمل کرتے، اور نیز یہ کہ عالم اسلامی بجز اُس بنیاد کے جسکو اس روشن ذہن نے رکھا تھا فلسفۂ اجتماعیہ سے بالکل واقف نہین ہوا اور مباحثِ اجتماعیہ نے صرف یورپ مین ترقی کی جہان وہ آج ترقی کے انتہائی درجہ کو پہنچ گیا ہے،

ہمارا ارادہ یہ نہین ہے کہ ہم ابن خلدون کو مباحث اجتماعیہ کی تاریخ مین اس سے زیادہ بلند درجہ دین جس کا وہ مستحق ہے بلکہ ہم نے یہ کوشش کی ہے کہ جو باتین اس نے خود ایجاد کی ہین ان کا اندازہ کرین، اور جن چیزون مین وہ دوسرون کا مقروض ہے اور اس سے پہلے دوسرون نے اس کے موضوع کے متعلق جو باتین پیدا کی ہین ہم نے اس کا پتہ نہایت دقت نظری سے لگایا ہے، ہمارا اصلی مقصد یہ تھا کہ جو لوگ اجتماعی مباحث کے ساتھ اعتنا، کرتے ہین خواہ وہ یورپ مین ہون یا مصر مین انکو ایسے مفکر سے روشناس کرائین جس کو مستشرقین کے سوا کوئی اچھی طرح نہین جانتا حالانکہ وہ اس کا مستحق ہے کہ اسکو وہ علما بھی جانین جو آج ان مباحث سے اعتنا، کرتے ہین جن کی اہمیت اور فائدہ پر اس نے بہت کچھ غور و فکر کیا ہے،

(۱)

چودھوین[1] صدی مین اسلام مین ایک عظیم الشان انقلاب پیدا ہوا، جنگ صلیبی کا خاتمہ نہایت ناکامیابی کے ساتھ ہوا اور اسی زمانہ مین مغلون کے پانون کے نیچے بغداد مین خلافت کے ستون گر گئے اب ایوبیون کا کردی خاندان ابھرا جو عالم اسلامی کی قیادت کے لئے مصر کے تخت پر بیٹھا، اس کے بعد ممالیکِ ترک کا خاندان اس کا جانشین ہوا جس نے صلیبی فوجون کو مقدس مقامات سے بالکل نکال دیا اور مغلون کے حملون کا رخ مغرب کی طرف پھیر دیا،

چنگیز خان کے جانشینون نے نہایت تیزی کے ساتھ اسلام قبول کر لیا، اور مغل سلطنت کے بہت سے کھنڈرون کے درمیان سے تاتاریون کی روسی سلطنت نمایان ہوئی جس کا قیام صولتِ اسلام کا اشارہ تھا،

اسی طرح مغلون کے بعد اسلام نے مشرق وسطیٰ مین بھی جست وخیز کی، اسکے بعد تیمور دنیا کی فتح کے لئے اٹھا اور اس کے ساتھ سلطنت عثمانیہ کا ظہور ہوا جس نے چودھوین صدی مین اپنے حدود کو ادرنہ تک ممتد کیا اور بہ مقام اضرل سلطنت سرویا کا خاتمہ کر دیا اور وہین سے سلطنت بلغار کو بھی پامال کیا، تیمور کے جانشینون نے سولھوین صدی مین، ہندوستان مین مغلون کی عظیم الشان سلطنت قائم کی،

[1] ڈاکٹر طہٰ حسین نے ابن خلدون کے اجتماعی فلسفہ پر فرنچ زبان مین جو کچھ لکھا تھا اس کے عربی ترجمہ کا خاتمہ "خاتمہ" پر ہو چکا، یہان سے اس رسالہ کا ترجمہ شروع ہوتا ہے جس کو ایک جرمن پروفیسر دان ویسنڈنک نے جرمن زبان میں ابن خلدون پر لکھ کر جرمنی کے ایک رسالہ میں جنوری ۱۹۲۳ء میں شائع کیا تھا،

جس کے سایہ مین گمنام قومون نے نہایت عروج حاصل کیا یہان تک کہ فرانس اور انگلستان نے ہندوستان کے غصب کرنے کی کوشش مین اس کے کنگرے گرادیے جب ممالیک مصر خلافت کے نگران تھے اس وقت بھی اسلام کو شان وشوکت حاصل تھی بلکہ اس اسلام نے انیسوین صدی مین چین اور افریقہ کے اطراف مین بھی نمایان کامیابی حاصل کی،

مغرب مین اسلامی اثر کا مرکز قرطبہ کی خلافت تھی جس کو عباسیون کے پہلے خلیفہ ابوالعباس سفاح کے مروان ثانی پر غلبہ پانے کے بعد امیر عبدالرحمن اموی نے قائم کیا تھا، ملوک طوائف مثلاً سلطنت مرابطیہ جو صحرا مین اور موحدین کی سلطنت جو بلاد شوس مین قائم ہوئی تھی، بربری سلطنت کی مدد سے جس کا قیام سخت گیری کے اصول پر ہوا تھا ایک زمانہ تک اسپین کا مقابلہ کرنے کے قابل ہوگئے لیکن چودھوین صدی کے قبل یہ سلطنتین مٹ گئین اور اسپین کی سرزمین مین صرف نصرین کی ایک شاخ رہ گئی جو غرناطہ مین علوم وفنون اور آداب کے ایک گھوارے کی نگرانی کرتی تھی، اسی طرح سلاطین مراکش اور بنومرین کے ہاتھ مین جنوب کے چند حقیر شہرون مثلاً رندہ کے سوا اور کچھ نہ رہ گیا، مرابطین اور موحدین کی شاندار سلطنتون کا شیرازہ درہم برہم ہوگیا اور بنومرین کے کھنڈر پر شاہان فاس کی بنیاد قائم ہوئی، تونس کے امرائے بنوحفص، تلمسان کے امرائے بنوعبدالواد اور چھوٹے چھوٹے چند امراء، بڑی بڑی بربری سلطنتون کے مالک ہوئے یہان تک کہ ہر مقام اور ہر اہم شہر کا ایک خاص امیر تھا جو اپنے پڑوسی یا اس کے رئیس سے لڑتا تھا، لیکن اسلامی افریقہ کو اس انحطاط کے عوارض مین سے جس کی تاریکیون مین اس وقت مغرب بھٹک رہا تھا، کوئی

عارض لاحق نہین ہوا کیونکہ وہ اپنے تنزل کے بجاے تمدن، غور و فکر اور تربیت مین ڈوبا ہوا تھا، اسی زمانہ مین جس مین اسلام کا اقتدار زائل ہو رہا تھا تونس مین ایک مورخ پیدا ہوا جو ان غور و فکر کرنے والے دماغون مین ایک تھا جنھون نے عربی کی دماغی تاریخ مین ایجادات کی ہین سنہ ۱۳۳۲ء مین ابو زید عبدالرحمن بن خلدون کی آنکھون نے تونس مین دنیا کی روشنی دیکھی، مشہور سپہ سالار عقبہ کے زمانہ سے جس کی مسجد کو سب سے پہلے فرانسیسیون نے نجس کیا افریقہ (یہ تونس کا عربی نام ہے) علوم و معارف کا گہوارہ تھا اور اخیر زمانہ تک اس نے اس فخر کی حفاظت نہایت سختی کے ساتھ کی لیکن اسکا سیاسی اقتدار ایک طویل زمانہ سے نہایت سرعت کے ساتھ زائل ہو گیا، چنانچہ اغالبہ نے تونس کی حکومت کو سنہ ۸۰۰م مین غصب کر لیا اور اپنی سلطنت کو سختی اور قوت کی بنیادون پر قائم کیا، اسی طرح ابن طولون نے جس کو عباسیون نے سنہ ۸۶۸م مین مصر کا حاکم مقرر کیا تھا حکومت مصر پر قبضہ کر لیا اور وادی نیل مین ایک مستقل حکومت کی بنیاد ڈالی اور ان دونون سلطنتون سے بحر ابیض کے دائرون مین وسعت اور فتح کا میلان پیدا ہوا اور اغالبہ نے اسلام کے اقتدار کو صقلیہ اور سردانیا تک پھیلایا روما کو دھمکی دی، اٹلی اور بروفانس کے سواحل مین تاخت و تاراج کی اور شمال مین وادی رون تک پہنچ گئے، یہان تک کہ جینوا فوراً ان کے ہاتھ مین آگیا، غالباً اغالبہ اپنی جنگ مین عرب اندلس کی اس شکست کا انتقام لے سکے جو کارل مارٹل کے ہاتھون ان کو نصیب ہوئی تھی اسی طرح افریقہ مین فاطمیون کی شیعی سلطنت قائم ہوئی جس کا قیام عبیداللہ الاسماعیلی المہدی کے ہاتھون تاریخی واقعات مین ایک حیرت انگیز اور نادر واقعہ تھا، لیکن وہ زمانہ جس مین اسلام فرنگستان کے اطراف

مین پھیلتا جاتا تھا اور جس مین عبید اللہ جیسا کینہ پرور شخص خلافتِ بغداد سے خطرناک مقابلہ کر سکا نہایت تیزی کے ساتھ گذر گیا اور امراے بنو حفص موحدین کی سلطنت کے کھنڈرون پر پیدا ہوے جس نے مغرب کے مختلف مرکزون پر کچھ زمانہ تک حکومت کی تھی اور تونس مین ان کی سلطنت کی بنیاد قائم ہوئی ان کا سردار شیخ ہنتاتہ ابو حفص تھا جس کو موحدین نے اشبیلیہ اور مغربی اندلس کا حاکم مقرر کیا تھا اور نیز اس کا چچا ابو زکریا افریقیہ کا حاکم جو ۶۲۸ھ مین اپنی ولایت کا مستقل حاکم ہوا تھا، لیکن ان ملکون کے علاوہ جن کو ترکون نے فتح کیا تھا ابن خلدون کی پیدایش کے وقت بادشاہ کا لقب صرف ایک نمایشی حیثیت رکھتا تھا اور حقیقی اقتدار چند وزرا و حکام کے ہاتھون مین تھا جو زیادہ تر اپنے بادشاہون کے خلاف بغاوت کیا کرتے تھے، بنو حفص ہی کے زمانہ مین لوئس نہم شاہ فرانس نے ساتوین صلیبی جنگ مین شکست کھائی،

ہمارا مورخ حضرموت کے ایک خاندان کی طرف منسوب ہے جو بلادِ عرب کے جنوب مین آباد تھا، اس کے دادا نے پہلے شہر قرمونہ مین قیام کیا تھا پھر اس کا خاندان اشبیلیہ کی طرف منتقل ہو گیا جہان اس کی امیدون اور آرزوون نے بلندی حاصل کی اور اس کے افراد نے حکومت اور فوج کے محکمون مین اہم عہدے حاصل کئے، اور وہان سلطنت کے بدلنے والے انجام مین حصہ لینے لگے جب موحدین کی سلطنت پر زوال آیا تو یہ خاندان سبتہ کی طرف ہجرت کر گیا، اور جب ابو حفص کا ستارہ چمکا تو تونس کی طرف رحلت کر گیا اور اس کو اپنی قیامگاہ بنا لیا تا کہ اپنی جلاوطنی مین اس کی حمایت کے سایہ مین پناہ لے، مورخ کے دادا نے امیر ابو حفص کے حاجب (رئیس الوزراء) کا عہدہ قبول کیا پھر اس کے جانشین مستنصر کا وزیر ہو گیا لیکن مورخ

کا باپ ابو بکر محمد پہلے تو فوج مین داخل ہوا، لیکن تھوڑے ہی دنون کے بعد علوم کے درس مین مشغول ہوگیا اور خاص طور پر شریعت کا درس ایسے زمانہ مین دینے لگا جس مین شریعت کے درس کو نہایت فروغ حاصل تھا یہان تک کہ اس کا شمار شریعت کے اکابر فقہاء اور علماء مین ہونے لگا،

اسی ماحول اور انھی عہدون کے گہوارے مین عبدالرحمٰن پیدا ہوا اور شروع شروع مین یہ ظاہر ہوتا تھا کہ وہ حکومت کی زندگی اختیار کرے گا، لیکن فوجی زندگی اسکو پسند نہین آئی اس لئے وہ طلبِ علم کی طرف اس شوق کے ساتھ مائل ہوا جس کو اس کے اندر اس کے باپ نے پیدا کیا تھا اور تونس اس کے مشہور کتب خانون اور وہان کے بڑے بڑے علماء کی خدمت مین اس نے علمی مہارت حاصل کرنے کا عمدہ ترین موقع پایا اس وقت علومِ اسلامیہ کے انسٹیٹیوشن اپنے طالب العلون پر اپنے شیرین پانی کی خوب بوچھار کر رہے تھے، اور اس وقت اسلامی تربیت نے بھی مکمل مدرسہ کا رنگ اختیار کر لیا تھا لیکن تعلیم و تعلّم کا میدان مغرب کی طرح باوجود میلانات محافظہ کے اقتدار اور ان کی کشمکش کے نہایت وسیع رہا اور اس نے بیدار عقلی نقائص پیدا کر دیئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ "اجماع" یعنی مختلف علمی رایون کے درمیان تطبیق نے خاص اہمیت حاصل کر لی اور عقائد ثابتہ مین متعدد تغیرات لاحق ہوگئے اور چونکہ شریعتِ اسلامیہ کا ربط دین کے ساتھ سخت تھا اس لئے قانونی علوم مدرسی دینی غور و فکر کے حدود سے آگے نہ بڑھ سکے لیکن یہ اجنبی تمدنون کے اثر کو نہ روک سکا جو اس وقت بڑھتا جاتا تھا جب جدید قومین مدرسہ محافظہ کے حملون کی شدت کے سامنے سرِ تسلیم خم کر رہی تھین اور سلطنت عباسیہ کے زیر سایہ وہ تمدن پیدا ہو رہا تھا جو تمدنِ اسلام کے نام سے

مشہور ہے، قدیم تمدنون کے بچے کچھے حصون بالخصوص اس تمدن سے جو شام کے شہر حران سے نمودار ہوا اسلامی تمدن کی آمیزش کو خاص اہمیت حاصل ہوئی اور اسی سے یونانی تمدن کے عجائبات نے نوین صدی کی نظم مین اثر کیا، اسی طرح جندیشاپور کے شاندار مدرسہ کا اثر فارس مین تھا اور یہ وہی مدرسہ تھا جس کی طرف یوستینان کے زمانہ سے افلاطون کے تلامذہ کو جو ایتھنز سے جلاوطن کر دیئے گئے تھے نوشیروان بلا رہا تھا اور جیسا کہ مین جانتا ہون مامون عباسی کے زمانہ سے کوئی مفکر کوئی ایسی جدید چیز نہ پیدا کر سکا جس کا اضافہ وہ قدیم تمدنون کے نتائج پر کرتا بلکہ متعصب مرابطین کی شورش سے پہلے ابن حزم جیسا کوئی آزاد خیال مفکر نہین پیدا ہوا، گو سلطنت بربریہ کے زمانہ مین متعدد فلاسفہ مثلاً ابن رشد، موسی بن میمون اور ابن طفیل پیدا ہو چکے تھے اور ان خیالات کی اشاعت کی تھی جن سے یورپ قرون وسطیٰ مین بہت زیادہ متاثر ہوا، ابن خلدون نے علوم و معارف کی تعلیم مین ایسی مستعدی ظاہر کی جس کے ساتھ اس کے اساتذہ نے شیفتگی کا اظہار کیا اور اندلسی رسم و رواج کے مطابق شریعت اور اس کے مشکلات کی تعلیم حاصل کی. قرطبہ کے علوم دینیہ کے درس کا طریقہ دسوین صدی تک بہترین اور پسندیدہ طریقہ سمجھا جاتا تھا، اسپینی مسلمان نظریات مجردہ کے درس پر قناعت نہین کرتا تھا اور اس کو تطبیق علمی کے بغیر تسکین نہین ہوتی تھی، اور ابن خلدون بھی اسی راستہ پر چلا اور اپنی سرگرم اور وسیع تعلیم کو جس مین اس نے حفظ قرآن، کتب معتبرہ اور امہات رسائل کے درس کو شامل کر لیا تھا ابھی ختم بھی نہین کیا تھا کہ وہ علمی زندگی کے میدان مین جب کہ وہ ۲۰ برس کی عمر سے زیادہ کا جوان نہ تھا داخل ہوا، اور سلطان ابو اسحاق کا جو امیر ابو الحسن مرینی کو قیروان مین ۱۳۴۸ء

مین شکست دینے کے بعد تونس کے تخت پر بیٹھا تھا امین دسکرٹری) مقرر کیا گیا، لیکن بنوحفص کے معاملات کے اضطراب اور ان کے ملک کے ہمسایہ اطراف کے متغلبین کے خلاف ان کی متصل جنگ نے ابن خلدون کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ کسی دوسرے شہر میں کام تلاش کرنے پر غور و فکر کرے، اس لئے اس نے فاس کا سفر کیا اور سلطان ابو عنان مرینی کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے اس کو اپنے کاموں کے لئے امین مقرر کیا اور فاس۔ جواتبک بنومرین کے زمانہ کے اسلوب محافظہ کے مطابق درس شریعت کی دعوت کا گہوارہ تھا۔ علوم و معارف کی اشاعت کا ایک ممتاز مرکز تھا اور ابن خلدون نے جو اپنی ذہانت سے اس زمانہ کے سیاسی معرکون کی تہ تک پہنچ گیا تھا یہ موقع پایا کہ اہم علمی تعلقات قائم کرے، لیکن فوراً ہی اس کو اسلامی پایہ تخت کے انقلابات اور سیاسی ناگہانی حادثات برداشت کرنے پڑے کیونکہ امیر بجایہ حفصی کے تعلقات کی وجہ سے وہ مشتبہ قرار دیا گیا اس لئے اس کو گرفتار کر کے قید کر دیا گیا، لیکن جب سلطان ابو عنان کا انتقال ہوا تو جو شخص سلطنت کا نگران تھا اس نے اس کو رہا کر دیا اور اس کو اس کا عہدہ دوبارہ دے دیا، پھر نئے بادشاہ ابو سالم نے اس کو ترقی دے کر اپنے دیوان کا امین اور اپنی مجلسِ شوریٰ کا صدر مقرر کر دیا، لیکن اس مین اور وزیر عمر مین جو اس کی دشمنی پر بالکل آمادہ تھا اختلاف پیدا ہوا، اور جب نزاع اور کشمکش نے اس کو بے بس کر دیا تو اس نے فاس کے چھوڑنے کا ارادہ کر لیا اور غرناطہ کی طرف روانہ ہوا جس کا بادشاہ محمد خامس تھا جس کو مرینیون نے ابن خلدون کے توسط سے اپنے ایک صوبہ رندہ کا حاکم مقرر کیا تھا، تاکہ وہ اپنے ملک کے واپس لینے کی کارروائی کا اس کو مرکز بنائے، وہاں ابن خلدون

نے بڑے بڑے عہدون تک ترقی کی اور اشبیلیہ مین سفیر بنا کر بھیجا گیا تاکہ اس معاہدۂ صلح کی تصدیق کرے جو **بطرس قاسی** شاہ قشتالہ (الیہ اور قلاع) کیساتھ کیا گیا تھا، لیکن فوراً ہی اس مین اور وزیر خطیب مین جو ایک دور اندیش پالیٹیشن اور قابل مورخ تھا جس کی تصنیفات اب تک سلطنت نصریہ کی تاریخ کا صحیح ترین ماخذ ہین اختلاف پیدا ہوا اب ابن خلدون اس غرناطہ کے چھوڑنے پر بھی مجبور ہوا جس کے علوم و فنون نے باوجود اس کے سیاسی انقلابات کے اس کو مبہوت کر دیا تھا اور افریقہ واپس آیا اور امیر عبداللہ الحفصی حاکم بجایہ کے سلسلۂ ملازمت مین داخل ہوا، لیکن جب عبداللہ کو اس کے چچازاد بھائی امیر ابو العباس حاکمِ قسطنطنیہ نے قتل کر دیا اور بجایہ پر قبضہ کر لیا تو ابن خلدون سلطان ابی حموم حاکمِ تلمسان کے ملازمین مین شامل ہو گیا جو امرائے بنو عبدالوادین سے ایک امیر تھا اور اس کے یہان رہ کر ابو العباس کے ہاتھ سے بجایہ کے نکالنے کی کوشش کی اور متعدد قبائل کی حمایت بھی اس کے لئے مضبوط طریقہ پر حاصل کی اور اس مین اور ابو اسحاق امیر تونس کے درمیان ایک حملہ آورانہ معاہدہ کرایا لیکن یہ تجویز عمل مین نہ آسکی، کیونکہ امیر تلمسان عبدالعزیز مرینی سلطان فاس کی مخالفت مین مشغول ہو گیا اس لئے ابن خلدون نے اس کے چھوڑنے کی کوشش کی اور اس سے غرناطہ کے سفر کی اجازت طلب کی، اثنائے سفر مین سلطان مراکش کے حکم سے اس کو گرفتار کر لیا گیا، پھر ابو حموم کی سفارش سے اسکو رہا کیا گیا، اس نے فاس مین قیام کیا یہان تک کہ عبدالعزیز نے انتقال کیا اور اس کے تخت کے امیدوارون مین جنگ چھڑ گئی، پھر غرناطہ کو واپس ہوا،

اب ابن خلدون کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس مین تعلیم اور

علمی بحث کو سیاست اور سلطنت کے مہمات پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، اس نے غرناطہ میں چند ہی دن قیام کیا تھا کہ اس کے دشمن ابن خطیب کے خلاف سازش میں شریک ہونے کا اس پر الزام لگایا گیا، اس لئے وہ تلمسان میں واپس آیا اور وہاں کے امیر کی خدمت ذلت اور رنج کے ساتھ قبول کی، پھر امیر نے اس کے متعلق یہ خدمت کی کہ وہ بعض طاقتور عربی قبائل کے مائل کرنے کی کوشش کرے، اب اس نے بھاگنے کا موقع پایا اور چار سال تک ایک محل میں جو بالکل الگ تھلگ تھا اور مقدس اطمینان اس کا احاطہ کئے ہوئے تھا قیام کیا اور اسی جگہ اس نے اپنی عظیم الشان تاریخی کتاب لکھنا شروع کی،

چونکہ اس کتاب کی تالیف کے لئے ایک عظیم الشان کتب خانہ کی طرف مراجعت کرنے کی ضرورت تھی اس لئے ابن خلدون نے تونس کا سفر کیا، جہاں سلطان ابوالعباس نے اس کا خیر مقدم کیا، اس کو اعزاز کے ساتھ ٹھہرایا، اور پایۂ تخت اور حکام کی ریشہ دوانیوں کے باوجود اس کے علمی کام کی قدر کی، لیکن ایک متعین شبہہ نے سلطان کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے پاس سے اس کو الگ کردے اور اس کو متصل مہموں اور سفروں میں بھیجدے، یہاں تک کہ یہ مورخ جس آزادی کو اپنے علمی کام کی تکمیل کے لئے ڈھونڈھ رہا تھا اس کو بالکل نہ پاسکا، اس لئے سفر حج کے بہانے سے ایک جہاز میں سوار ہوکر ۱۳۸۲ء میں مصر کو روانہ ہوا اور وہاں کے طلبۂ علم نے اس کا خیر مقدم کیا اور اس نے جامع ازہر میں جو اس وقت بہت مشہور یونیورسٹی تھی لکچر دینا شروع کیا، پھر اسی درسگاہ میں پروفیسر تعلیم مقرر کردیا گیا اور اخیر میں اس کو مالکی مذہب کے قاضی القضاۃ کا عہدہ بھی تفویض

کیا گیا، اسی عہدہ کی حالت مین وہ دینی بدعات اور فرائض کے خلاف بغاوت
کرنے کی جنگ کے لئے ہمہ تن آمادہ ہوا، اس لئے متعصبین کی ایک جماعت نے
جس کے شخصی فوائد پر اس کے تشدد کا اثر پڑا تھا اس کے خلاف شورش کی اور
دل مین اس کے کینے کو جگہ دی اور مصری قوم نے ـــ یعنی وہ عیاش اور لہو و لعب
کی فریفتہ قوم جس کی صورتون اور جذبون کو ممالیک کے عہد مین الف لیلہ کے
قصون نے بہت کچھ بیان کیا ہے ـــ اجنبی مغربی سے نجات حاصل کرنی چاہی،
اس لئے ابن خلدون نے اپنے عہدے سے استعفا دیا اور دوسری مرتبہ تعلیم مین مصروف
ہوا اور صوبہ فیوم کے ایک گانون مین چلا گیا تا کہ اپنی زندگی کے بقیہ دن ایسے
اطمینان کے ساتھ بسر کرے جس مین فریضہ حج کے سفر کے سوا کوئی چیز خلل انداز نہ ہو،
سنہ ۱۳۹۹ء مین ابن خلدون دوسری مرتبہ قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا اور اصلاح کی
پہلی کوششین پھر کرنے لگا، یہان تک کہ سنہ ۱۴۰۰ء مین اس کا حامی اور دوست
سلطان برقوق مر گیا اور دوسری بار ابن خلدون نے اپنے ہاتھ سے اس عہدے
کو کھو دیا،

جب سے مظفر کوتوس نے سنہ ۱۲۶۰ء مین شام مین بہ مقام عین جالوت ہلاکو خان
پر غلبہ حاصل کیا تھا ممالیک مصر مغلون کے خلاف اپنے آپ کو حامیِ اسلام سمجھنے
لگے تھے اور ان کے مشہور سپہ سالار بیبرس نے جس نے سنہ ۱۲۶۸ء مین انطاکیہ کو صلیبیون
کے ہاتھ سے نکالا تھا ایک شخص کی جو اپنے آپ کو عباسیون کے خاندان سے
کہتا تھا اور اس کا نام ابو القاسم احمد تھا، پیروی کی اور اس کو مذہبی رئیس تسلیم کر لیا،
جب مغلون نے اسلام قبول کیا تو ان مین اور مصریون مین جو عباسیون کی

وراثت اور حمایت کو ترجیح دیتے تھے رشک و رقابت پیدا ہوئی، اور تیمور لنگ پر اس رشک و رقابت کا اثر پڑا اس لئے سنہ ۱۴۰۰م مین اپنی تاتاری فوجون کو لے کر شام مین سلطنت تیموجن کی جنگ کے لئے روانہ ہوا، سلطان فرج نہایت تیزی کے ساتھ اس کے مقابلہ کے لئے روانہ ہوا اور اپنے ساتھ ابن خلدون کو بھی لے لیا، لیکن تاتاریون اور مصریون مین لڑائی نہین ہوئی، کیونکہ سلطان کو یہ اطلاع دی گئی کہ اطرافِ مصر مین شورشین پھیل گئی ہین اس لئے وہ شامیون کو ان کی تقدیر پر چھوڑ کر قاہرہ کو واپس آیا اور مصری فوج نے دمشق مین جس کا محاصرہ تیمور لنگ نے کر رکھا تھا اس کے حوالہ کر دینے سے انکار کر دیا اس لئے ابن خلدون مخفی طور پر تاتاری لشکرگاہ مین آیا اور تیمور لنگ سے ملاقات کی اور اپنی تاریخ عام کا جو حصہ اس سے تعلق رکھتا تھا اس کے سامنے پیش کیا اس کے بعد فاتح (یعنی تیمور لنگ) نے اس کو چند علما رکیساتھ قاہرہ مین بلایا اور جب تیمور کرج اور اناطول کی طرف جہان اس نے انگورہ مین بایزید عثمانی کو ۲۰ جولائی سنہ ۱۴۰۲م مین بری طرح شکست دی اور اس کو قید کیا روانہ ہوا تو اس حالت مین ابن خلدون نے قاہرہ مین ایک بڑے عالم اور فقیہ کی طرح زندگی بسر کی اور متعدد بار قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا، یہان تک کہ ۷۴ سال کی عمر مین ۱۵ مارچ سنہ ۱۴۰۶م مین وفات پائی،

(۲)

جو شخص ابن خلدون کی کتاب کو سمجھنا اور اس کی ذہانت اور جدت و اختراع کا راز معلوم کرنا چاہتا ہے، اس کو اس راز کی جستجو اس کی زندگی اور اس کے ان اقوال مین کرنی چاہیئے جو اس کی زندگی کے حوادث، انقلابات، اس کے عروج کے زمانون

اور اس کی آزمائش کے ساتھ ملے ہوئے ہین، کیونکہ یہ ثابت شدہ قاعدہ ہے کہ عمل کو نظریات پر منطبق کیا جائے، اور یہ روزانہ زندگی کے حالات و مواقع سے تعلق رکھتا ہے، لیکن ابن خلدون نے اس تطبیق مین بہت زیادہ محنت نہین برداشت کی ہے کیونکہ اس نے لوگون کے سامنے جس بات کو پیش کیا ہے اس مین بعض تو اسکے پختہ علم اور غیر معمولی طور پر تہ تک پہنچنے والی ذہانت سے اور بعض اسکے ان مؤثرات کے مشاہدہ سے جن سے قومون کے اخلاق و عادات متاثر ہوتے ہین ماخوذ ہین اور ان مین بعض نے اسکے دل کی گہرائیون مین اضطراب پیدا کیا اس لئے اس نے ہر چیز کو دیکھا اور اُسکا مطالعہ کیا، لیکن اسکے مشتعل دل کی آگ اسوقت تک نہین بجھی یا اس کی زندگی کی جو مختلف حوادث سے لبریز تھی، شورش اس وقت تک نہ رکی جب تک وہ مشرق کے سرچشمون سے سیراب نہ ہوا اس کے علوم کو حاصل نہ کیا اور مصر و مغرب نے اس پر اپنے خزانون کو نثار نہ کیا علم و معرفت کی خواہش اور پیاس اس کو تمام چیزون کی آزمائش اور حقائق کی تحقیقات پر آمادہ کرتی تھی، اس نے سیاسی زندگی کی کشمکش سے اس لئے علحدگی اختیار کی تاکہ تعلیم کے دریا مین غوطہ لگائے، اور مختلف قسم کی تالیفات کرے، وہ آرام کی سانس اس وقت تک نہ لے سکا جب تک اختیار اور تحصیل علم کے میدان مین نہ آیا ان اخیر سالون کو جن کو ابن خلدون نے مصر مین بسر کیا خاص شرف حاصل ہے، وہان وہ متعدد بار دشمنون کی پیدا کردہ تکلیفون اور دشواریون سے بے پروا ہو کر قاضی القضاۃ کے منصب پر ممتاز ہوا، دشمنون کی ریشہ دوانیون نے اس کی راہ مین کوئی رکاوٹ نہین پیدا کی یا ان کی جنگ نے اس کو خوف زدہ نہین کیا بلکہ بہت جلد بادشاہ کو اس کے علم و فضل کا حال معلوم ہوگیا، یہانتک کہ اس نے قضارت

کے لئے اس کو طلب کیا اور اس نے اس دعوت کو قبول کر لیا، اس جاہ و اقتدار کے منصب کے قبول کرنے پر اس کو مادی موثرات نے آمادہ نہین کیا تھا بلکہ اس کا محرک حقائقِ وحشیہ کے عالم مین معارفِ نظریہ کی تحقیق کا شوق اور حسی تجارب سے اس کا اثبات تھا اور علم اور حقیقت عملیہ کی اس ترکیب کا اثر ابن خلدون کی کتاب مین نمایان ہے بلکہ وہ اس قابلیت کا منشاء ہے جس کے ساتھ وہ افریقیہ اور اندلس مین اپنے زمانہ کے تمام بادشاہون کی خدمت کے بعد ممتاز ہوا، لیکن ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس جگہ ایسا میدان نہین پایا جس مین اپنے مافی الضمیر کے صحیح اظہار کی گنجایش پاتا، ابن خلدون جب کسی سیاسی مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتا تھا تو اس کے دل مین یہ حرص پیدا ہوتی تھی کہ اسکی کامیابی مین تھوڑا سا تاوان بھی نہ برداشت کرے وہ اثر اور استمالت کا آماجگاہ ہوتا تھا اور ریشہ دوانیون سے الگ رہتا تھا اور اخلاص اور اصول پر قائم رہنا اس کا اہم ترین وصف تھا اور جب وہ اپنے عمل کے نتائج سے فائدہ اٹھاتا تھا تو ایسی غیر معمولی مہارت سے اٹھاتا تھا جو اس کے معاصرین مین کسی شخص مین اس کثرت سے نہین پائی جاتی تھی، اس نے اپنی کتاب کے لئے ان علوم و معارف کا جن کو وہ تمام ماخذون، یعنی متعدد کتابون، ہر ماخذ یا ہر اس شخص سے جس کا اسکو عملی تجربہ ہوا، ہر مسافر، یا تاجر یا سرکاری ملازم سے حاصل کرتا تھا ایک ایسا سرچشمہ تیار کیا جو خشک نہین ہو سکتا، یہ ماخذ اس کو ہر طرف سے ملتے تھے اور وہ ان کو اپنے حافظہ مین جمع کر لیتا تھا اور ان کو ایک فصیح فنی قالب مین ڈھال دیتا تھا، وہ لغت کا امام تھا اور اپنی حضرمی عبارت کے جلا دینے کا کوئی موقع نہین چھوڑتا تھا، وہ اپنی صاف عربی عبارت پر فخر کرتا تھا، اس راہ مین اس کی کوششون

کو نمایان کامیابی ہوئی، اور اپنی کتاب کو باوجود بہت جلد تصنیف کرنے کے ایک نادر اسلوب اور سحر انگیز بیان مین لکھ سکا،

انھی تجربون سے ابن خلدون نے پختہ علم اور پسندیدہ جدت و اختراع کا ایک بلند قلعہ تعمیر کیا، اس مغربی مورخ نے عام اور متداول علم سے روگردانی کی اور اپنے لئے صرف ایک ایسا نیا راستہ پیدا کیا جس پر واقعات اور تاریخی نتائج مین اس سے پہلے کوئی نہین چلا تھا، اس کو ایک نادر اسلوب کے ساتھ جو اس کے ساتھ مخصوص ہے مرتب کیا اور اس کی مایوسی کے لہجہ مین جو اس کے اسلوب اور طریقۂ استدلال مین عام طور پر پایا جاتا ہے، اس بات کی قطعی دلیل موجود ہے کہ جس زمانہ مین اس نے زندگی بسر کی اس کے علمی مواقع نے اس کو شخصی زندگی اور سلطنت کی زندگی کے انحطاط و زوال کا یقین دلا دیا تھا، مغربی محلون کا بیرونی منظر تو نہایت شاندار اور نظر فریب تھا جس مین فنون، علوم اور آداب رونق حاصل کر رہے تھے، لیکن مغرب مین اسلام کا اقتدار پراگندگی اور زوال کی طرف ایک تیز اور مستقل حرکت کر رہا تھا اور بربر جنھون نے عرب کی جگہ مغرب مین ریاست حاصل کی تھی اس وقت اپنی عظمت کے ذروۂ کمال تک پہنچ گئے تھے، اور وہ قوت قاہرہ جس کو کبھی مرابطین اور موحدین نے حاصل کیا تھا اپنے انتہائی درجہ کو پہنچ گئی تھی اور ابن خلدون نے اس زوال کو جس کو وہ روشن آنکھ سے دیکھ رہا تھا، گذشتہ حکومت کے کھنڈرون سے گھرا ہوا پایا، اس لئے وہ عربی اقتدار کے منارون کے گرنے سے سخت رنجیدہ تھا اور قومی جذبہ سے اسکو یہ اچھا نہین معلوم ہوتا تھا کہ ترکی قومین اسلام کی ریاست کو حاصل کرین کیونکہ تحصیل علمی اور تاثیر نفسی کے نتائج مین ابن خلدون کی عربیت بہت زیادہ سخت تھی، اس پر

یہ اعتراض نہین کیا جاسکتا کہ وہ ایک ایسے عربی خاندان کی طرف منسوب ہے جو اندلس مین چلا آیا تھا کیونکہ عربی خون مغرب کی رگون مین دوڑ رہا تھا اور ابن خلدون ایک خالص اندلسی عرب تھا،

اس کے علاوہ وہ آداب عربیہ مین ایک جدت آفرین دماغ اور ایک مثل اعلیٰ ہے اور یہ بہت صحیح خیال قائم کیا گیا ہے کہ وہ میکیا فیللی اور فیکو کے اسکولون کا امام ہے، اگر ابن خلدون روما، یونان اور قوط کی تاریخ لکھتا اور فرنگ کا ذکر اور ان کی نفسیت کی تحلیل کرتا تو مغربی دنیا اس کے نظریات کی ان کے سوا جو عالم اسلامی مین متداول تھے بہت زیادہ احترام کرتی کیونکہ اس نے اس کے خرافات کا حصہ چھوڑ دیا اور سلطنت اور انتظامی صیغون وغیرہ کی بحث مین اسلامی تقلیدون کی زنجیرون سے آزادی حاصل کرلی،

اسی طرح ابن خلدون نے اپنے ذہن کو ان قیود فکریہ سے بھی آزاد کرلیا جنھون نے اس کے زمانہ مین عربی صحیح عقیدہ کو جکڑ رکھا تھا اور وہ آخری ستارہ تھا جو آزاد خیالی کے آسمان پر طلوع ہوا، لیکن ہم کو اس غلطی مین نہین پڑنا چاہیے جس کا مرتکب ابن خلدون ہوا ہے اور وہ غلطی قومی میلان کے اندازہ کرنے مین مبالغہ کرنا ہے، علوم عربیہ کے اکابر علماء مین ایسے لوگ ہین جو مختلف قومون کی طرف منسوب ہین اور عربی زبان کے اقتدار کا اثر بہت زیادہ ہے یہان تک کہ خود خالص عربی قوم پر اس کا اثر ہے اور یہ کوئی عجیب بات نہین کیونکہ وہ ایک عالمگیر مذہب یعنی اسلام کی اصل ہے بلکہ وہ اس معاملہ مین اس سے زیادہ راسخ ہے جس قدر لاطینی زبان بہ نسبت عیسائیت کے تھی، کیونکہ روحانی معاملات اور زہد و تقشف کی زندگی

کے ساتھ عربی زبان کا تعلق زیادہ معتدل ہے اور اسی لئے اس کے مؤثرات زیادہ دوررس اور زیادہ پُرتاثیر ہیں، ہر متوسط تربیت کا مسلمان کم ازکم اس لغت کے اصول کو جانتا تھا جس مین قرآن مجید نازل ہوا اور جو شخص اس کو پڑھنا چاہتا تھا اسکا قصد یہ ہوتا تھا کہ وہ اس پر پورا قابو حاصل کرے اور اس مین لکھ سکے اور شعر کہہ سکے اور مشرق مین متوسط تربیت کا آدمی قرونِ وسطیٰ مین یورپ کے متوسط التربیۃ شخص سے بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتا تھا۔ اور گو یہ کہا جائے کہ مغلون نے تربیت کے نظام اور معارفِ عامہ کو بالکل پامال نہین کیا تاہم مغلون کے عہد کی آندھیون اور تباہیون کے آثار نہایت عمیق تھے۔

ان تندو تیز حوادث نے جن کو ابن خلدون نے دیکھا ان مین شرکت کی۔ اس کو اس پر آمادہ کیا کہ ان کے درمیان سلطنتون کے عروج یا زوال کے اسباب کا سراغ لگائے، ابن خلدون کا خیال ہے کہ تاریخی واقعات ایک ثابت حالت کو پیش کرتے ہین، اگرچہ نظری حیثیت سے وہ ان کے انحراف کے امکان کا اعتراف کرتا ہے، لیکن ایسا فرض کرنا حوادثِ سیاسیہ کے ثبوت کے مخالف نہین ہے، یہ ایک ایسی حالت ہے جو اس کی نگاہ کے سامنے نہین آئی، اس کے ملاحظات و مشاہدات نے اس کو اس نتیجہ پر پہنچایا کہ وہ سیاسی حالت کے ثبوت کی صراحت کا انکار کرے اور اپنے سامنے عروج وزوال کا ایک ثابت پیمانہ دیکھے، اس کی راے مین کسی خاص خاندان کا اقتدار اکثر تھوڑی مدت تک قائم رہتا ہے، اس کے بعد اس طاقتور سلطنت کا دورِ زوال آتا ہے اور اس مدت کی مقدار ۱۰۰ سال ہے، مرابطیہ، مہدیہ (موحدین) اور مرینین کی سلطنتون کی ترقی کے مطالعہ سے اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ترکی سلطنین

جن کا عروج اس کے زمانہ مین ہوا، اس سے زیادہ زندہ نہ رہ سکین جس قدر یہ اسلامی سلطنتین زندہ رہین، اسی طرح ابن خلدون کی رائے ہے کہ ہر چیز اپنے ابدی راستہ پر چلتی ہے، بدویت اور صحرانوردی سے جماعتین قیام کی طرف منتقل ہوتی ہین اسکے بعد تمدن اور عیش پرستی کا دور شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد زوال آتا ہے، اور سچ بات یہ ہے کہ ابن خلدون کے فلسفیانہ قواعد نہایت عمدہ ہین، وہ مدرسہ اسلامیہ کا سچا فرزند ہے جس نے ان علوم کو جو آزمایش و تجربہ سے حاصل ہوئے ہین مرتب کر دیا ہے، کیونکہ اس مین شبہہ نہین ہے کہ حوادث نے اس کو اس کے اسلوب اور طریقہ کا املا کیا ہے، یہ اصول صرف اسلامی سلطنتون کے لحاظ سے صحیح اور طبعی ہین کیونکہ ابن خلدون اگرچہ شخصی طور پر قشتالہ کے لوگون سے ملا تھا اور ان سے اہل فرنگ کی تاریخ اور حالات کے متعلق گفتگو کی تھی تاہم غیر اسلامی دنیا کے متعلق اسکی معلومات ناقص رہ گئین،

لیکن وہ عربی اور بربری سلطنتون کے واقعات کو قطعی خیال کرتا ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ اجتماع کا جذبہ پہلا موثر ہے جو انسانون کو باہم ایک دوسرے سے قریب کرتا ہے اور اسی سے پہلے خاندان، پھر جماعت، پھر قوم پیدا ہوتی ہے اور یہین سے ابن خلدون "وطنیت" کے خیال تک پہنچا جو اس کی رائے مین سلطنت کا ستون ہے اور بحیثیت عربی ہونے کے اس نے ان عربی سلطنتون کی تشکلات کا مطالعہ کیا جو دفعۃً ترقی کرتی تھین، پھر اسی طرح دفعۃً زوال پذیر ہو جاتی تھین، اور اس خیال تک پہنچا کہ بربر اور ترک صحرا کے رہنے والون سے مشابہت رکھتے ہین جنھون نے دنیا کو مغلوب کر لیا، اس نے اخلاق کی نہایت دقیق تصویر کھینچی ہے،

اس نے ہمارے لئے عرب کی نہایت صحیح مثال دی ہے جنھون نے محمد (رسول اللہ صلعم) کے بعد بدویانہ اور موٹی جھوٹی زندگی پر قائم رہ کر ترقی کی پھر اس کے بعد زوال پذیر ہوگئے، تاکہ یہ ظاہر کرے کہ جو قوم تمام دنیا پہ اقتدار حاصل کرنا چاہتی ہے اسکو کیونکر قومیت کے رشتہ کو مضبوط پکڑنا چاہئے، اس کا خیال ہے کہ عرب کی سلطنت صرف ایک پیغمبر کی رہنمائی یا دینی خیال کے مؤثرات سے قائم ہوسکتی ہے اور تاریخی واقعات اس نظریہ کی صداقت کی تائید کرتے ہین، لیکن اس وقت یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ آدمی حجاز اور جزیرہ وغیرہ مین وطنیتِ عربیہ کے خیال کی بنیاد پر نئی نئی سلطنتون کو قائم ہوتے ہوئے دیکھتا ہے، پھر اس خیال کے باطل ہونے مین کوئی شک نہین ہے اور اس کے اثر کو شام کے معاملہ اور ان کوششون نے مٹا دیا ہے جو اس لئے کی جارہی ہین، کہ فلسطین کی حکمران عربی اکثریت کے بجاے یہودیون کی اقلیت ہو اور اس کی وہ لوگ حق و عدالت کے نظریات سے تائید کرتے ہین، لیکن ابن خلدون نے عرب کی نفسیت کا جو اندازہ کیا ہے وہ تمام حالات مین حقیقت اور صداقت سے خالی نہین ہے۔

جس طرح ابن خلدون عرب اور ان کی ترقی کے متعلق دین کی اہمیت کا اندازہ کرتا ہے، اسی طرح وہ عام سلطنتون کو بھی اس اہمیت سے معرا نہین رکھتا اور ایک مسلمان مصنف سے اسی کی توقع کی جاسکتی ہے، لیکن اگر اس نے بعض صورتین ایسی پائین جن سے وہ دین کی اہمیت کا اظہار کرتا ہے تو وہ صورتین اس سے زیادہ طبیعت کا اظہار کرتی ہین، اور اس نے بدوؤن اور شہریون کے باہمی مقابلہ پر جو کچھ لکھا ہے جب تم اس کو پڑھوگے تو تم کو اس کا احساس ہوگا، اس نے بیان کیا

ہے کہ بدو شہریون کی بہ نسبت نیکی اور شجاعت سے زیادہ قریب ہین اور علوم وفنون مین بدوون کے کمال حاصل کرنے کی استعداد پر شیفتگی ظاہر کی ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہو کہ عربیت قدیمہ کے اوصاف کو تمدن کی ان نشانیوں مین سے جو غرناطہ اور قاہرہ مین چمکین کسی نشانی نے نقصان نہین پہنچایا اور یہ فلسفہ ابن خلدون کی نظر اور تطبیق مین ایک سرحد ہے،

ابن خلدون نے خاندانون کے عروج وزوال کے لئے ایک مستقل قاعدہ مقرر کیا ہے، کیونکہ تعلیم اسلامی کے مطابق سلطنت اور ملک اس کی نگاہ مین دونون ایسی اصلین ہین جو ایک دوسرے سے جدا نہین ہوتین،[1] اور اسی وجہ سے اس نے خلافت دینیہ اور دنیوی اقتدار (سیاسی) مین باہم تفریق کی ہے اور بظاہر وہ اس کی اعلیٰ مثال سلطنت امویہ کو خیال کرتا ہے، کیونکہ وہ بعض وجوہ سے محمد (رسول اللہ صلعم) کی تعلیمات کے مخالف قائم ہوئی اور عباسیون کی حمایت ایک دینی میلان نے کی جس کی وجہ سے انھون نے امویون پر ان کے زوال کے بعد ہر جرم اور ہر عیب کے الزام لگانے کو جائز سمجھ لیا اور عبدالرحمان اموی اسپین کو چلا گیا اس لئے وہان قدیم عربیت کی رسمین زندہ باقی رہ گئین، لیکن جب اسپینی مسلمان کی عقل پر ان آزاد خیالات کا اثر ہوا جو کبھی اموی سلطنت پر اقتدار رکھتے تھے تو اندلس نے اپنے جسم سے مشرق کا کپڑا اتار پھینکا اور بدویت کے آثار مٹ گئے، ابن خلدون نے عربی بادشاہ کے اوصاف مین جس کو رعایا بعض دینی خواص سے گھرا ہوا سمجھتی ہے خاصۂ استبداد کی

[1] لیکن اندلس مین اشبیلیہ اور قرطبہ مین تھوڑی سی مدت کے لئے امراء کی چھوٹی چھوٹی جمہوریتیں قائم ہوئین،

مذمت کی ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ وہ سلطنت کے زوال کی علامت ہے — اور یہ رائے استبداد کے متعلق ارسطو کے نظریہ سے مشابہت رکھتی ہے اور ابن خلدون اس کے فلسفہ سے پوری طور پر واقف تھا،

انسانون کے اخلاق اور ان کے جسم کے پیدا کرنے مین ماحول اور زندگی کے مواقع وحالات کا جو اثر پڑتا ہے ان کے متعلق ابن خلدون کے نظریات جالبِ نظر اور پسندیدگی کے مستحق ہین، اس نے بیان کیا ہے کہ بربری صحرا مین عربی زندگی بسر کرتا ہے، لیکن وہ جبال اطلس کی بلندیون پر مخصوص اوصاف اختیار کر لیتا ہی اور عربی سے بالکل مختلف ہوجاتا ہے اور اس نے زنگیون اور مصریون وغیرہ کے ممیزات کا مقابلہ کیا ہے، اس کی جغرافیانہ فصلین اس سے مختلف نہین ہین جس کو اہلِ عرب نے قرونِ وسطیٰ مین لکھا ہے، لیکن اس نے انتظامِ سلطنت کے متعلق بہت سی فصلین لکھی ہین جو اس کی بہت بڑی عملی قابلیت پر شہادت دیتی ہین، اسی طرح اس نے سلطنت کی داخلی قوتون مین مال کی اہمیت اور اس کے وسعتِ اثر کی توضیح کی ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ مالی بدانتظامی اور فضول خرچی کیونکر سلطنت کا خاتمہ کر دیتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب فوجی اور مالی قوتین متزلزل ہوجاتی ہین باشندون کی بہت زیادہ کثرت ہوجاتی ہے اور جدید وحشی قومون پر غالب آنے کا جذبہ غائب ہوجاتا ہے، اسی طرح یہ بیان کیا ہے کہ بداوت سے تمدن کے اعلیٰ درجون تک پہنچنے کا، پھر اس سے زوال کی طرف انقلاب کا عمل ایک ابدی عمل ہے اور وہ اس کی نگاہ مین سلطنت کے متعلق تین یا چار سال سے زیادہ قائم نہین رہتا، موجودہ وقت مین ایک جرمن کے لئے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے اصول جو مایوسی سے لبریز ہین بالکل ایک اجنبی

مفکر کی ایجادات سے نہین ہین، کیونکہ جرمن شاہنشاہی بھی تھوڑی سی مدت کے لئے زندہ رہی پھر اس کی شاخ چمڑے کی طرح سوکھ کر غیر معمولی سرعت کے ساتھ عالم فنا مین پہنچ گئی تو کیا ہم اس افسوسناک واقعہ کے لئے ایسے اسباب تلاش کرین جوان اسباب کے علاوہ ہون جن کا ذکر عربی مصنف (ابن خلدون) نے مرابطین اور موحدین کے زوال کے متعلق کیا ہے ؟

ابن خلدون کے اصول غور کرنے والے کے سامنے ایک عمدہ موقع پیش کرتے ہین، تمدن اسلامی کا یہ بڑا مورخ مشرق مین یگانہ ہے، اس کے بعد کوئی اس کا جانشین نہین ہوا، اور اس کے طرز پر کسی نے نہین لکھا، وہ جو کچھ محسوس کرتا تھا یا اس کی دعوت دیتا تھا وہ انیسوین صدی مین یورپ پر بالکل صحیح اور مکمل طور پر منطبق ہوتا ہے اور مفکر اور افریقی سیاسی (ابن خلدون) کے میلانات حوادث کے معرکہ مین جن کا رخ کسی طرف بھی ہو ایسی صدا بلند کرتے ہین جنکی آواز بازگشت ہمارے زمانہ کے خیالات عالم مین گونجتی ہے اور بظاہر انسان کے لئے یہ توقع نہین ہے کہ وہ اس تکرار کی انتہا کو پائے لیکن اس کی ضرورت نہین ہے کہ آدمی اس مورخ کے ان نتائج کا جو تباہی بر نیز ہین مطیع ہوجائے، حالانکہ وہ اس کی کتاب کے باغ سے اس کی یہ مقدس آواز سن سکتا ہے، "قومیت اور وطنیت صحیحہ کا جذبہ اور عزم راسخ اس قوم کی رہنمائی کرسکتے ہین جو ظالم تقدیر کی ظلمات مین گر پڑی ہے"!

دار المصنّفین کی بعض کتابیں

الغزالی - امام غزالی کی سوانح عمری اور اُن کا فلسفہ اور علم کلام، اخلاق اور تصوف میں اُن کے مجددانہ کارنامے، ضخامت ۴۲۵ صفحے قیمت عہ ر

ابن رشد - ابن رشد کے سوانح اور فلسفہ پر تبصرہ اور ضمناً مسلمانوں کے علم کلام و فلسفہ پر ریویو، اور فلسفہ جدیدہ و قدیمہ کا موازنہ ضخامت ۴۰۹ صفحے،
قیمت: سے ر

سوانح مولانا روم، مولانائے روم کی مفصل سوانحعمری، اُن کے تصوف کے اسرار، علم کلام کے رموز، مثنوی شریف پر تبصرہ، حجم ۱۷۰ صفحات،
قیمت: عہ ر

خیام، خیام کے سوانح، تصنیفات اور فلسفہ پر تبصرہ، اور فارسی رباعی کی تاریخ، ضخامت ۵۲۰ صفحے
قیمت: ہے ر،

انقلاب الامم، ڈاکٹر لیبان کی کتاب "قوموں کی ترقی وتنزل کے قوانین نفسی" کا خلاصہ جس کو پڑھکر یہ معلوم ہوسکتا ہی کہ دنیا میں قومیں کیونکر بنتی اور بگڑتی ہیں، ضخامت ۱۶۲ صفحے، قیمت عہ ر

روح الاجتماع، اس میں انسانی جماعت کے اخلاق، پبلک رہنمایوں کی خصوصیات اور جماعتوں کے بننے اور بگڑنے کے قوانین نفسی بیان کئے گئے ہیں، ضخامت ۲۲۲ صفحے قیمت عہ ر

طبقات الامم- اندلس کے نامور فاضل قاضی صاعد اندلسی المتوفی ۴۶۲ھ ۱۰۷۰ء کی کتاب جسمیں انھوں نے اپنے زمانہ تک کی تمام قوموں کی عموماً اور مسلمانوں کی خصوصاً علمی وادبی تصانیف اور علوم وفنون کی تاریخ عربی میں لکھی تھی جسکا اردو ترجمہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڈھی نے کیا ہی، ضخامت ۱۵۰ صفحے قیمت: عہ ر

مسعود علی ندوی منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ

(طابع محمد ادریس وارثی)